PAŞA

الله حسبي ونعم الوكيل

من كتب الفقير الى الله ربه ذي المواهب محمد المدعو بابن الصدر زاده راغب عفي عنه

كتاب الاربعين في اصول الدين تاليف الامام فخر الدين الرازي وهو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الامام فخر الدين الرازي ابن خطيب الري امام المتكلمين ذو الباع الواسع في تعليق العلوم والاجتهاد الناسع في تحقيق حقائق المنطوق والمفهوم بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر وحبر سما على السماء واين للسماء ما له من الزواهر خاض من العلوم في بحار عميقة وراض النفس في دفع اهل البدع وسلوك الطريقة ولد سنة ثلث او اربع واربعين وخمسمائة واشتغل على والده الشيخ ضياء الدين عمر وكان من تلامذة محيي السنة ابي محمد البغوي وقرا الحكمة على المجد الجيلي بمراغه وتفقه على الكمال السمناني وذكر الامام في بعض رسائله ان استاده في اصول الدين والده الامام السعيد ضياء الدين عمر بن الحسين الرازي توفي رحمه الله تعالى بهراة في يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة

نقل ملخصا من موضوعات العلوم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ربه ذي المواهب محمد المدعو بابن الصدر راغب عفي عنه ١١٧٥

T. C.
MİLLİ ... KÜTÜPHANE
RAĞIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Seyi: ...

RAĞIP P.
Ka. N.
716

٧٢٤

٧١٨

51762

فهرس كتاب الاربعين

المسألة الاولى في حدوث العالم ٢
الثانية في ان المعدوم ليس بشيء ٢٦
الثالثة في اثبات العلم بالصانع تعالى ٣٣
الرابعة في انه تعالى قديم ٤٤
الخامسة في ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق ٤٦
السادسة في ان وجوده تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا ٤٨
السابعة في انه تعالى ليس بمتحيز ٥٠
الثامنة في انه تعالى ليس في مكان ٥١
التاسعة في نفي حلول ذاته تعالى وصفاته في شيء ٥٥
العاشرة في كونه تعالى عدم محلاً للحوادث ٥٦
الحادية عشرة في كونه تعالى قادراً ٥٨
الثانية عشرة في انه تعالى عالم ٦٣
الثالثة عشرة في انه تعالى مريد ٦٩
الرابعة عشرة في كونه تعالى حياً ٧٣
الخامسة عشرة في ان لله تعالى علماً وقدرة ٧٤
السادسة عشرة في كونه تعالى سميعاً بصيراً ٨١
السابعة عشرة في كونه تعالى متكلماً وفيه ابحاث ٨٣
الثامنة عشرة في بقائه سبحانه ٨٩
التاسعة عشرة في انه تعالى مرئي وفيه ابحاث ٩١
العشرون في ان كنهه تعالى هل هو معلوم للبشر ام لا ١٠٥
الحادية والعشرون في انه تعالى واحد ١٠٦
الثانية والعشرون في خلق الاعمال ١٠٩
الثالثة والعشرون في انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ١١٤
الرابعة والعشرون في انه تعالى مريد لجميع الكائنات ١١٨
الخامسة والعشرون في ان الحسن والقبح شرعيان ١١٨
السادسة والعشرون في ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض ١٢٠
السابعة والعشرون في اثبات الجوهر الفرد ١٢٢
الثامنة والعشرون في حقيقة النفس ١٢٧
التاسعة والعشرون في الخلاء ١٣٠
الثلثون في المعاد الجسماني واعادة المعدوم ١٣٢
الحادية والثلثون في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ١٤٥
الثانية والثلثون في عصمة الانبياء عليهم السلام ١٥٧
الثالثة والثلثون في ان الملائكة افضل ام البشر ١٧٤
الرابعة والثلثون في اثبات كرامات الاولياء ١٨٢
الخامسة والثلثون في احكام الثواب والعقاب ١٨٣
السادسة والثلثون في ان وعيد الفساق منقطع ١٩٤
السابعة والثلثون في الشفاعة ١٩٧
الثامنة والثلثون في ان الدلائل النقلية تفيد اليقين ام لا ١٩٩
التاسعة والثلثون في الامامة ٢٠١
المسألة الاربعون في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في اثبات المطالب العقلية وهي خاتمة الكتاب ٢٢٧

عدد الاوراق ٢٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان المتفرد في قيوميته بوجوب الازلية والبقاء، المتوحد في ديمومية الوهيته بامتناع التغير والفناء، المتعالي بجلال هويته وصمديته عن التركيب عن الابعاض والاجزاء، المنزه بسمو ربوبيته عن مشاكلة الاشباه ومماثلة الاشياء، العالم الذي لا يغيب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء، المحسن الذي لا ينقطع مواد كرمه عن عبده في طوري السراء والضراء، وحالتي الشدة والرخاء، الجليل الذي غرقت في بحار جلاله غايات عقول العقلاء، العظيم الذي تضاءلت في سرادقات كماله نهايات علوم العلماء، الكريم الذي تجاوزت انواع نعمائه والائه عن التحديد والاحصاء، الحكيم الذي تحيرت في كيفية حكمته في خلقه اصغر ذرة من ذرات مبتدعاته ومكونات الباب الالباء وحكمة الحكماء، احمده على ما اعطى من النعماء، ودفع من البلاء، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة اتوسل بها الى رحمته يوم اللقاء في دار البقاء، واشهد ان محمدا عبده ورسوله خاتم الانبياء وسيد الاصفياء والاتقياء، صلى الله عليه وعلى اله وسلم تسليما وعلى اصحابه والتابعين من بعده باحسان **اما بعد** فان الله تعالى لما وفقني حتى صنفت في اكثر العلوم الدينية والمباحث اليقينية كتبا مشتملة على تقرير الدلائل والبينات والاجوبة عن الشكوك والشبهات **اردت** ان اكتب هذا الكتاب لاجل اكبر اولادي واعزهم على الولد محمد رزقه الله الوصول الى اسرار المعالم الحكمية والحكمية والاطلاع على حقايق المباحث العقلية والنقلية، واشرح فيه المسائل الالهية وانبه على الغوامض العقلية ليكون هذا الكتاب دستورا له يرجع في المضايق اليه

ويعول

٢

ويعول عليه **وسميته بالاربعين في اصول الدين** والله سبحانه وتعالى يوفقنا للصدق والصواب ويصون عقولنا عن الزيغ والارتياب

المسئلة الاولى في حدوث العالم

اعلم انا اذا ادعينا ان العالم محدث فلابد وان نعلم ان العالم ما هو وان المحدث ما هو وان نعرف مذاهب الناس في هذه المسئلة حتى يمكننا ان نشرع بعد ذلك في تقرير الدلائل فلا جرم وجب علينا قبل الخوض في تقرير الدلائل تقديم ثلاث مقدمات

المقدمة الاولى في حقيقة العالم

قال المتكلمون العالم كل موجود سوى الله تعالى وتحقيق الكلام في هذا الباب ان نقول الموجود على قسمين وذلك لان الموجود اما ان يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة واما ان يكون من حيث هو هو قابلا للعدم **فالموجود** الذي لا تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم البتة فهو المسمى بواجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه وتعالى واما الموجود الذي تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة اقسام المتحيز والحال في المتحيز والذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز **اما القسم الاول** وهو المتحيز فاعلم ان المراد من المتحيز هو الذي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هاهنا او هناك واذا عرفت حقيقة المتحيز فنقول المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة واما ان لا يكون فالمتحيز الذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى بالجسم فعلى هذا الجسم ما يكون مؤلفا من جزئين فصاعدا والمعتزلة يقولون الجسم هو الذي يكون طويلا عريضا عميقا واقل الجسم انما يحصل من ثمانية اجزاء وهذا النزاع لغوي لا عقلي واما المتحيز الذي لا يكون منقسما فهو المسمى بالجوهر الفرد والناس قد اختلفوا في اثباته وسنذكر هذه المسئلة على الاستقصاء ان شاء الله تعالى **واما القسم الثاني** من اقسام الممكنات فهو الذي يكون حالا في المتحيز وتفسير الحلول هو ان الشيئين اذا اختص احدهما بالاخر فقد يكون بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو مثل كون الماء في الكوز

[illegible]

فانّ ذات الماء مباين لذات الكوز في الاشارة الحسّية الّا انهما متماسّان
بسطحيهما وقد يكونان بحيث تكون الاشارة الي احدهما اشارةً الي الاخر
تحقيقاً او تقديراً وهو مثل كون اللون في المتلوّن فانّ اللون ليس لهُ ذات
مباينة عن ذات المتلوّن في الاشارة الحسّية بل الاشارة الي اللون
نفس الاشارة الي المتلوّن اذا عرفت هذا فنقول الشيأن اذا اختص احدهما
بالاخر على القسم الثّاني ثمّ يكون احدهما محتاجاً في وجوده الى الاخر ويكون الاخر
غنيّاً في وجوده عن الاوّل سمّي المحتاج حالّاً والغنيّ محلّاً فانّ الجسم غنيّ
في وجوده عن اللون واللون محتاج في وجوده الى الجسم فلا جرم قلنا اللون
حالّ في الجسم والجسم محلّ للون اذا عرفت معنى الحلول فنقول كلّ ممكن كان حالّاً
في المتحيّز فذلك الحالّ يسمّى بالعرض ثمّ نقول العرض قسمان احدهما الذي يمكن
قيامه بغير الحيّ والثاني الذي لا يمكن قيامه الّا بالحيّ ويندرج تحت كلّ واحد
من هذين الجنسين انواع كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيهما في هذا المختصر
ويجب ان نعلم انّ احد انواع العرض الذي يمكن قيامه بغير الحيّ الاكوان
والكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيّز ويندرج تحت الكون اربعة اشياء
الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيّز بعد ان كان في حيّز اخر والسّكون وهو
عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيّز واحد اكثر من زمان واحد والاجتماع
وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين لا يمكن ان يتوسّطهما ثالث والافتراق
وهو عبارة عن حصول المتحيّزين في حيّزين يمكن ان يتوسّطهما ثالث
واعلم انّ المشهور عند جمهور المتأخّرين انّ حصول الجوهر في الحيّز صفة
معلّلة بمعنى قائم بالجوهر ذلك المعنى يوجب كونه حاصلاً في ذلك الحيّز
ثمّ انّهم سمّوا حصول الجوهر في الحيّز بالكائنيّة وسمّوا المعنى الموجب للكائنيّة
بالكون وقالوا الكون علّة للكائنيّة وهذا القول عندنا باطل والدّليل عليه
انّا بيّنّا انّ كون العرض قائماً بالجوهر معناه حصول ذلك العرض في ذلك الحيّز
تبعاً لحصول محلّه فيه فلو كان حصول الجوهر في ذلك الحيّز معلّلاً بمعنى قائم
به لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيّز تبعاً لقيام ذلك المعنى من حيث

انّ المعلول تبع للعلّة فيلزم كون كلّ واحد منهما تبعاً للاخر وهو محال
وهذه الحجّة فيها بحث وذلك لانّ المعنى الّذي يوجب حصول الجوهر في حيّز
معيّن إمّا ان يتوقّف صحّة قيامه بالجوهر على كون ذلك الجوهر حاصلاً
في ذلك الحيّز وإمّا ان لا يتوقّف عليه والاوّل باطل لانّا اذا عللنا حصول ذلك
الجوهر في ذلك الحيّز بذلك المعنى كان حصول الجوهر في ذلك الحيّز محتاجاً
الي قيام ذلك المعنى وقيام ذلك المعنى به يكون محتاجاً الى حصول ذلك
الجوهر في ذلك الحيّز فيلزم الدّور وهو محال والثاني ايضاً باطل لانّ
على هذا التّقدير يجوز حصول ذلك المعنى عند ما لا يكون ذلك الجوهر
حاصلاً في ذلك الحيّز وذلك يقتضي حصول العلّة منفكّة عن معلولها
وهو محال فثبت انّ تعليل الكائنيّة بالمعنى يفضي الى احد هذين الباطلين
فيكون القول به باطلاً فان قيل ان عنيتم بالتوقّف انّه يمتنع قيام
ذلك المعنى بذلك الجوهر الّا في ذلك الحيّز فذلك مسلّم لكن لم قلتم
انّ التّوقّف بهذا التّفسير محال فانّ جميع العلل والمعلولات كذلك
وان عنيتم به معنى اخر فاذكروه قلنا عنينا بالتّوقّف امراً وراء هذه المقارنة
وذلك لانّ المراد من حلول المعنى في المحلّ ان تكون الاشارة الي الحال
تبعاً للاشارة الي المحلّ وكون الشيء مشاراً اليه عبارةٌ عن الحصول
في الحيّز فاذن حلول ذلك المعنى في ذلك الجوهر عبارة عن حصوله
في ذلك الحيّز تبعاً لحصول ذلك الجسم فيه فثبت انّ حصول ذلك الجسم
في ذلك الحيّز متقدّم بالرّتبة والاحتياج على اختصاص ذلك المعنى
به فلو كان اختصاص ذلك المعنى به علّة لحصول الجسم في ذلك الحيّز
لزم كون كلّ واحد منهما محتاجاً الي الاخر وهذا بخلاف العلل والمعلولات
فانّه لم يدلّ الدّليل في شيء منها على انّ المعلول شرط لوجود العلّة ومتقدّم
عليها في الرّتبة فظهر الفرق **القسم الثّالث** من اقسام الممكنات الشيء الذي
لا يكون متحيّزاً ولا قائماً بالمتحيّز واعلم انّ جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم
وجمهور المتكلّمين ينكرونه واقوى دلائل المنكرين قالوا لو حصل

لحصلت المساواة صح

موجود سوى الله تعالى فى انه ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ولو حصلت
المساواة فى هذه الصفة لحصلت المساواه فى تمام الماهية ولو حصلت
المساواه فى تمام الماهية لزم القول اما ان يكون الواجب ممكنا او
يكون الممكن واجبا وكل ذلك محال واعلم ان هذه الحجة ضعيفة
وذلك لان الاستواء فى كونه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز استواء فى مفهوم
سلبى والاستواء فى السلوب لا يوجب الاستواء فى الماهية لان كل
ماهيتين مختلفتين فلا بد وان يشتركا فى سلب كل ما عداهما واذا بطلت
هذه المقدمة سقطت هذه الحجة بل نقول الاستواء فى الصفات
الثبوتية لا يوجب الاستواء فى الماهية لان المختلفين لا بد وان يشتركا
فى كونه كل واحد منهما مخالفا للاخر والضدان لا بد وان يشتركا
فى كونه كل واحد منهما ضدا للاخر واذا عرفت ما قلناه ظهر انه
لا يلزم من اثبات حدوث الاجسام والاعراض اثبات حدوث كل ما
سوى الله تعالى وقد كان الاولون والاخرون من المتكلمين يكتفون
فى هذا المطلوب بهذا القدر

المقدمة الثانية فى حقيقة المحدث وفيه بحثان غامضان

البحث الاول

اعلم ان العبارات وان كثرت فى تفسير المحدث الا ان حاصلها يرجع
الى نوعين احدهما ان المحدث هو الذى يكون مسبوقا بالعدم والثانى
ان المحدث هو الذى يكون مسبوقا بالغير وللفلاسفة على كل واحد
من هاتين العبارتين اشكالات اما العبارة الاولى فقالوا التقدم
والسبق والقبلية الى غيرها من العبارات له اقسام خمسة اولها
تقدم العلة على المعلول كتقدم المضئ على الضوء وهذا التقدم ليس بالزمان
لان جرم الشمس لم ينفك قط عن النور فههنا التقدم بالزمان منفى
مع ان العقل يقضى بان النور من الشمس وان الشمس ليست من النور
وايضا العقل يقضى بان حركة الخاتم متفرعة على حركة الاصبع وليست

مبحث التقدم واقسامه

حركة

حركة الاصبع متفرعة على حركة الخاتم فهذا الترتب مما يشهد العقل بثبوته
ولا يمكن ان يكون ذلك الترتب بالزمان لان سطح الاصبع اذا كان مماسا
لسطح الخاتم فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ففى عين ذلك الزمان
لا بد وان يتحرك الخاتم اذ لو بقى جسم الخاتم فى ذلك الحيز لزم تداخل الجسمين
وهو محال فههنا قضى العقل بان لحركة الاصبع تقدما على حركة الخاتم
وقضى بان ذلك التقدم يمتنع ان يكون بالزمان فاذا حصل هنا نوع
من التقدم سوى التقدم بالزمان فنحن سميناه بالتقدم بالعلية والقسم الثانى
من اقسام التقدم ما نسميه بالتقدم بالذات ان ماهية الاثنين ومثاله ٢
مفتقرة الى حصول الواحد واما حصول الواحد فهو غنى عن حصول
الاثنين والفرق بين هذا القسم وبين القسم الاول ان ههنا المتقدم
ليس علة لوجود المتاخر وفى القسم الاول كان المتقدم علة للمتاخر
والقسم الثالث التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم ابى بكر على عمر رضى الله
تعالى عنهما والقسم الرابع التقدم بالرتبة اما بالرتبة الحسية كتقدم
الامام على المأموم او بالرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع وعلى الفصل
اذا جعلنا المبدأ هو الجنس الاعلى والقسم الخامس التقدم بالزمان وخاصيته
ان فى الماضى كل ما كان ابعد عن الان كان متقدما على ما هو الاقرب من الان
وفى المستقبل على العكس من ذلك ومثاله تقدم الاب على الابن وحقيقة
هذا التقدم يرجع الى انه كان قد حصل زمان حصل فيه الاب ثم انقضى
ذلك الزمان وحصل بعده زمان اخر حصل فيه الابن فاذا التقدم الزمانى
لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان واذا تلخصت هذه المقدمة
فعند ذلك قالت الفلاسفة ما المراد من قولك عدم العالم متقدم
على وجوده لا جائز ان يكون المراد منه التقدم بالعلية والتاثير لان العدم
لا يكون علة للوجود ولان العلة يجب ان يكون حاصلا مع المعلول فلو كان
عدم العالم علة لوجوده لزم ان يحصل عدمه ووجوده معا وهذا محال
فاما ان كان المراد منه التقدم بالذات فهذا متفق عليه وذلك لان العالم

ممكن لذاته والممكن لذاته يستحق لذاته ان لا يستحق الوجود وصيرورته
مستحقا للوجود انما يكون من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فاذن
عدمه قبل وجوده قبلية بالذات بالاتفاق ولا جائز ان يكون المراد
منه التقدم بالشرف ولا بالمكان وهو ظاهر بقي ان يكون تقدم عدمه على
وجوده تقدما بالزمان لكنا بينا ان التقدم بالزمان لا يتقرر الا عند حصول الزمان
فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده تقدما من الازل الى الابد لزم ان يكون
الزمان موجودا من الازل الى الابد لكن الزمان من لواحق الحركة التي هي
من لواحق الجسم فيلزم من تفسير المحدث بما ذكرتم القول بقدم الزمان
والحركة والجسم وذلك نقيض مطلوبكم فثبت ان القول بتفسير
كون العالم محدثا بما ذكرتم يفضي ثبوته الى نفيه فوجب ان يكون
هذا التفسير باطلا **واما التفسير الثاني** وهو ان يقال المحدث ما يكون
مسبوقا بالغير فنقول ان كان المراد بهذا السبق السبق بالعلية فذلك
متفق عليه لان مذهبنا ان العالم ممكن بذاته واجب بوجوب علته
لكن هذا لا يقتضي ان يكون للحوادث بداية لانه لا يمتنع في العقل دوام المعلول
بدوام علته وان كان المراد بهذا السبق هو السبق بالذات او بالشرف فهو
ايضا متفق عليه واما السبق بالمكان فهو منفي بالاتفاق وعلى تقدير
ثبوته فذلك لا يوجب ان يكون للحوادث بداية اذ لا يمتنع في بديهة
العقل وجود موجود فوق العالم ويكون ان موجودين ازلا وابدا فلم يبق
ها هنا الا ان يفسر ذلك السبق بالسبق الزماني وهذا محال وبتقدير
الصحة فهو متناقض اما انه محال فلوجهين احدهما انه يلزم منه
كون الله تعالى زمانيا واما ثانيا فلانه يلزم منه كون الزمان
زمانيا وكل ذلك محال واما بتقدير الصحة فهو متناقض وذلك
لانه اذا كان الله تعالى متقدما على العالم تقدما لا اول له وذلك التقدم
تقدم زماني لزم اثبات زمان لا اول له وحينئذ يعود الكلام الى انه
يلزم قدم الزمان والحركة والجسم فهذا تمام تقرير هذا الاشكال والجواب

انا نثبت نوعا اخر من التقدم وراء هذه الاقسام الخمسة التي ذكرتموها
والدليل عليه انا ببديهة العقل نعلم ان الامس متقدم على اليوم
فنقول تقدم الامس على اليوم ليس تقدما بالعلية وذلك لان المتقدم
بالعلية يوجد مع المتأخر بالعلية والامس واليوم لا يوجدان معا
البتة وايضا ان اجزاء الزمان متشابهة فيمتنع ان يكون بعضها علة
للبعض وبهذا الطريق ظهر انه ليس تقدما بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان
وايضا لا يمكن ان يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان والا لزم ان يكون
ذلك الزمان حاصلا في زمان اخر ثم الكلام في الزمان الثاني كما في الاول
فيفضي الى ان يحصل ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ويكون كل
واحد منها ظرفا للاخر وذلك محال لان مجموع تلك الازمنة التي لا نهاية
لها يكون امسها متقدما على يومها فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان
اخر يحيط به وذلك محال لان الزمان المحيط بذلك المجموع يجب ان يكون
خارجا عنه لان مجموع الازمنة لا بد وان يدخل فيه كل واحد من احاد الازمنة
فيلزم ان يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع وغير خارج عنه
وهو محال فثبت ان تقدم الامس على اليوم تقدم خارج عن الاقسام
الخمسة التي ذكرتموها فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العالم
على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم على هذا الوجه
وحينئذ يزول الاشكال المذكور

البحث الثاني

في تفسير المحدث وهو ان صحة حدوث الحوادث اما ان يكون
لها بداية او لا يكون والقسم الاول باطل لوجوه احدها انه لو كان
للصحة اول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدا
واذا لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدا فالحاصل
قبل ذلك المبدا اما الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي فان كان
الاول كان القول بقدم العالم لازم وان كان الثاني فالعالم
قبل ذلك المبدا كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهذا محال

لان الظرف مغاير للمظروف ويجب
ان لا يكون خارجا عنه ط

لان الامور الذاتية لا ينقلب البتة ولو جوزنا ذلك فحينئذ
لا يبقى وثوق بحكم العقل فى جواز الجائزات و وجوب الواجبات
وامتناع الممتنعات ولعل سائر الممتنعات لذواتها انقلبت واجبة
لذواتها او جائزة لذواتها او بالضد وكل ذلك باطل وثانيها
هو انا لو قلنا بانه لو كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا فحدوث
ذلك الامكان اما ان يكون لامر اولا لامر فان كان لامر فحدوث
ذلك الامكان يكون ممكنا لذاته والكلام فى الامكان الثانى كما
فى الاول فيلزم التسلسل وان كان لا لامر فقد جوزتم ان ما كان ممتنعا
لذاته انقلب ممكنا لذاته لا لامر والامكان للممكن واجب لحصول
ذلك الامكان كان ممتنعا لذاته قبل ذلك المبدا ثم صار واجب الحصول
لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فى وجود المحدثات ان يقال انه
كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته وحينئذ يلزم نفى الصانع
وهو محال وثالثها ان حدوث ذلك الامكان اما ان يقال انه كان
موقوفا على حدوث امر اما بان يوجد شىء بعد عدمه او بان يعدم
بعد وجوده او لم يكن موقوفا على ذلك فان كان الاول كان الكلام
فى اختصاص ذلك الوقت بحدوث ذلك الامر كما فى الاول فيلزم
التسلسل وان كان الثانى لم يكن اختصاص حدوث ذلك الامكان
بذلك الوقت اولى من اختصاصه بسائر الاوقات فثبت بهذه الوجوه
انه لا يمكن ان يقال لصحة حدوث الحوادث بداية وكذا القول
فى بيان انه لا بداية لصحة تاثير المؤثر فى احداث المحدثات واذا ثبت
ذلك كان كون العالم موجودا فى الازل غير ممتنع وكذلك ايضا
يكون تاثير المؤثر فى وجود العالم ازلا غير ممتنع واذا ثبت هذا
كان القول بانه يمتنع كون العالم ازليا و يمتنع تاثير قدرة الله
فى ايجاد العالم فى الازل جمعا بين الحكم بحصول الامتناع
فى الازل وبحصول الجواز فى الازل وذلك جمع بين النقيضين

وهو

وهو محال هذا تمام هذا الاشكال والجواب عنه انه لا يلزم من قولنا
انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث ان يحكم بجواز كون العالم
ازليا والدليل عليه هو انا اذا اخذنا هذا الحادث المعين بشرط
كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهذا الحادث الماخوذ مع هذا
الشرط اما ان يكون لصحة حدوثه بداية اولا يكون والاول باطل بجميع الدلائل
التى ذكرتموها فبقى انه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث الماخوذ
مع هذا الشرط ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث ازليا لان الازل
عبارة عن عدم المسبوقية بالغير وهذا الحادث ماخوذ بشرط كونه
مسبوقا بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان القول بانه لا اول لصحة
حدوث الحوادث لا يقتضى القول بجواز كون ذلك الشىء ازليا

المقدمة الثالثة
فى شرح مذاهب الناس فى هذه المسئلة

المذاهب الممكنة فى هذه المسئلة لا يزيد على خمسة لانه اما ان يقال
الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بذواتها وصفاتها
او يقال انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او يقال انها قديمة بصفاتها
محدثة بذواتها او يتوقف فى كل واحد من هذه الاقسام اما الاحتمال
الاول وهو القول بان هذه الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
فهو قول اكثر ارباب الملل وهم المسلمون والنصارى واليهود والمجوس
واما الاحتمال الثانى وهو القول بان الاجسام قديمة بذواتها وصفاتها
فتفصيل مذاهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة بصفاتها
المعينة الا حركاتها فان كل واحد من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى
لا الى بداية واما الاجسام العنصرية فان هيولاتها قديمة واما صورها
واعراضها فكل واحد منها مسبوق بالاخر لا الى بداية وهذا مذهب ارسطاطاليس
واتباعه من المتقدمين واما الاحتمال الثالث وهو ان الاجسام قديمة بذواتها والمتأخرين صح
محدثة بصفاتها فهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس

ثم هؤلاء فريقان الفريق الاول الذين قالوا الذوات القديمة كانت
اجساما وهؤلاء منهم من قال اصل الاشياء هو التراب وكون العناصر
الثلاثة الباقية عنه بالتلطف ومنهم من عكس وقال اصل الاشياء
هو النار وكون العناصر الثلاثة الباقية عنها بالتكاثف ومنهم من
قال اصل الاشياء هو البخار وكون العنصرين اللطيفين عنه بالتلطف
وكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكاثف ومنهم من قال اصل الاشياء
هو الماء ثم ان الماء تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء
من تلك السخونة زبد وارتفع منه دخان فتكونت الارض من ذلك
الزبد والسموات من ذلك الدخان ومنهم من قال اصل العالم
اجزاء جسمانية كرية صلبة ولما كانت اجزاء الخلاء متشابهة لم يكن
بقاء كل واحدة تلك الاجزاء في حيز معين من ذلك الخلاء اولى من حصوله
في حيز اخر فلاجرم وجب فيها ان يكون متحركة من الازل الى الابد
ثم اتفق لتلك الاجزاء ان تصادمت على شكل خاص فتمانعت بسبب
حركاتها المتدافعة فتكونت السموات بهذا الطريق ثم انها لما استدارت
وكان باطنها مملوا من الاجسام عرض لما كان في غاية القرب من السموات
ان يتسخنت جدا وهو النار وعرض لما كان في غاية البعد من السموات
ان يتكاثف وبرد جدا وهو الارض والذي كان قريبا من النار هو الهواء
والذي كان ابعد منه هو الماء لان الهواء الطف واسخن من الماء ثم
اختلطت هذه العناصر الاربعة بسبب حركات الاجرام الفلكية
وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والفريق الثاني
الذين قالوا الذوات القديمة ما كانت اجساما وهؤلاء ثلاث طوائف
الطائفة الاولى الذين قالوا الاجسام مركبة من الهيولى والصورة
والهيولى كانت قديمة وكانت خالية عن الجسمية ثم حدثت
الصورة الجسمية فيها فحدثت الاجسام الطائفة الثانية الذين
قالوا العالم انما تولد من امتزاج النور بالظلمة واما الانوار والظلمات

يتسخن ط

فانها قديمة وهذا قول الثنوية الطائفة الثالثة الذين قالوا اصل الاجسام
الوحدات وذلك لان الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع والاشارة
كانت مجرد وحدات واذا صارت الوحدات مشارا اليها صارت
نقطة فاذا تركبت نقطتان صار خطا واذا تركب خطان صار سطحا
واذا تركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهي قديمة
قائمة بذواتها فهذا شرح هذه الاقوال على الاختصار الاحتمال الرابع ان يقال
العالم قديم الصفات محدث الذات وهذا معلوم البطلان بالبديهة
فلاجرم لم يقل به قائل الاحتمال الخامس التوقف في هذه الاقسام وعدم
القطع بواحد منها وهو قول جالينوس وهذا اخر الكلام في شرح هذه المقدمات

التي يجب تقديمها على الشروع في البراهين

البرهان الاول في اثبات حدوث الاجسام

هو انا نقول الاجسام لو كانت ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة
والقسمان باطلان فالقول بكونها ازلية باطل فنفتقر في تقرير هذا البرهان
الى اثبات مقدمات ثلث المقدمة الاولى في اقامة الدلائل على الحصر فنقول
الدليل عليه ان كل ما كان متحيزا فلا بد وان يكون مختصا بحيز معين والمراد
منه انه لابد وان يكون بحيث يصح ان يشار اليه بانه هاهنا او هنالك
واذا عرفت هذا فنقول انه في الازل اما ان يكون باقيا في حيز واحد
او لا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز الى حيز والاول هو الساكن
والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما متحركا
او ساكنا المقدمة الثانية في اقامة الدلالة على انه يمتنع كون الاجسام
في الازل متحركة ويدل عليه وجوه الاول ان الحركة ماهيتها وحقيقتها
انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى حالة لا بد وان يكون
مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذا حقيقة الحركة من حيث انها
تلك الحقيقة يقتضي المسبوقية بالغير وحقيقة الازل من حيث انها
تلك الحقيقة تنافي المسبوقية بالغير فوجب ان يكون الجمع بين الحركة والازل

بلغ المقابلة

محالاً ممتنعاً لذاته البرهان الثاني انا اذا فرضنا ان كل دورة من
دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول فحينئذ
يكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا اول له فيكون العدمات
باسرها مجتمعة فى الازل وانما الترتب فى الوجودات لا فى العدمات
فاذن جميع العدمات السابقة على كل واحدة من هذه الوجودات
مجتمعة فى الازل فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة
فى الازل شئ من الوجودات او لم يحصل والاول باطل والا لزم
ان يكون السابق مقارناً للمسبوق وهو محال واذا بطل القسم الاول
يعنى القسم الثانى وهو انه لم يحصل فى الازل شئ من الوجودات وذلك
يقتضى ان يكون لمجموع الوجودات بداية وهو المطلوب البرهان الثالث
هو انه اما ان يقال حصل فى الازل شئ من هذه الحركات او لم يحصل
فان لم يحصل فى الازل شئ من هذه الحركات والحوادث وجب ان يكون
لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وهو المطلوب وان حصل
شئ من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة فى الازل ان لم تكن مسبوقة
بغيرها كانت تلك الحركة اولى الحركات وهو المطلوب وان كانت مسبوقة
بغيرها لزم ان يكون الازلي مسبوقاً بغيره وهو محال البرهان الرابع هو
ان فى مدة دورة واحدة من ادوار زحل تتحرك الشمس ثلثين دورة
فاذن عدد دورات زحل تكون اقل من عدد دورات الشمس وكل ما
كان اقل من غيره فهو متناه فعدد دورات زحل متناه فلحركة زحل
بداية واذا كان كذلك وجب ان يكون ايضاً لجميع الحركات بداية
لان ضعف المتناهى مراراً متناهية يكون متناهياً البرهان الخامس
هو انا اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الازل جملة ومن
زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد
من الثانية بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم فاذا طبقنا فى الوهم
الطرف المتناهى من الجملة الزائدة على الطرف المتناهى من الجملة الناقصة

حتى يقابل كل فرد من افراد احدى الجملتين بما يشابهه فى المرتبة من
الجملة الاخرى فان لم تقصر الجملة الناقصة عن الزائدة فى الطرف الاخر
كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة
الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية من جانب الازل والزائد
زاد عليها بمقدار متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون
متناهياً فالكل متناه فى جانب الازل البرهان السادس هو انه لو كانت
الادوار الماضية غير متناهية لكان حدوث اليوم موقوفاً على
انقضاء ما لا نهاية له وانقضاء ما لا نهاية له محال فيلزم ان يكون حدوث اليوم
موقوفاً على شرط محال والموقوف على الشرط المحال لا يوجد فكان يلزم
ان لا يوجد اليوم وحيث وجد علمنا ان الامور المنقضية قبل هذا اليوم
متناهية فثبت بهذه البراهين ان القول بكون الاجسام متحركة فى الازل
محال المقدمة الثالثة فى بيان انه يمتنع كون الاجسام فى الازل ساكنة فاعلم
انا نحتاج فى هذا المقام الى اقامة الدلالة على ان السكون امر وجودي والا فلو سلمنا
ان زعموا انه عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وانما افتقرنا
الى اثبات هذه المقدمة لان دليلنا على ان السكون يمتنع ان يكون ازلياً
هو ان نقول لو كان السكون ازلياً لما جاز زواله وقد جاز زواله فوجب
ان لا يكون ازلياً ولو كان السكون امراً عدمياً لما صح هذا الكلام لان زوال
العدم الازلى جائز بالاتفاق اذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث العالم
فان السائل يقول لو كان العالم محدثاً لكان عدمه ازلياً ولو كان عدمه
ازلياً لما زال بسبب طريان الوجود وحيث وجد العالم علمنا ان عدم
العالم ما كان ازلياً فاذا لم يكن عدمه ازلياً كان وجوده ازلياً فكان العالم
قديماً فثبت انه لا يمكننا ان نقول كل ما كان ازلياً امتنع زواله بل يجب
تخصيص هذه الدعوى بالامور الوجودية فيقال كل ما كان موجوداً فى الازل
امتنع زواله فاذا كان كذلك فحينئذ نفتقر الى اثبات كون السكون امراً
وجودياً حتى يستقيم الكلام فاذا عرفت ذلك فنقول الدليل على ان السكون

امرا وجوديا لان الجسم الواحد ساكنا بعد ان كان متحركا وبالعكس
فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات في الحالتين يقتضي كون احدى
هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما
امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان
في حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك
الحيز فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية وانما الاختلاف
بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك
وكون الشيء مسبوقا بغيره وصف عرضي والاوصاف العرضية لا يقدح
في اتحاد الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية
والحقيقة فاذا كان احدهما وصفا ثبوتيا لزم كون الآخر ثبوتيا قطعا
فثبت بما ذكرنا ان السكون وصف ثبوتي واذا قامت الحجة على صحة
هذه المقدمة فلنرجع الى المطلوب فنقول لو كان السكون ازليا لامتنع
زواله ولو يمتنع زواله فوجب ان لا يكون ازليا بيان الشرطية انه بتقدير
ان يكون ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا
لذاته ظهر انه يجب ان لا يزول اصلا وان كان ممكنا لذاته فالمؤثر فيه
اما ان يكون فاعلا بالاختيار او موجبا بالذات والاول محال لان الفاعل
المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشيء
لا يتحقق الا عند عدمه او حال حدوثه وعلى التقديرين فكل ما يقع
بالفاعل المختار كان محدثا والقديم لا يكون محدثا فيمتنع ان يكون المؤثر
في وجود القديم فاعلا مختارا فثبت انه لو كان له مؤثر لكان ذلك المؤثر
لا بد وان يكون موجبا بالذات ثم ذلك الموجب ان كان ممكنا عاد الكلام
فيه وان كان واجبا فانه لم يتوقف تأثيره في وجود ذلك القديم على شرط
اصلا لزم منه وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيلزم
امتناع العدم على ذلك القديم وان توقف تأثيره على شرط فذلك الشرط
لا بد وان يكون موجبا بالذات او واجبا بالذات والا عاد المحال المذكور

و

وحينئذ يلزم من امتناع التغير على العلة وعلى الشرط امتناع التغير على المعلول
فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان موجودا في الازل فانه يمتنع زواله وانما قلنا
بان الزوال على السكون جائز وذلك لان كل متحيز فانه يمكن خروجه عن حيزه
وبتقدير خروجه عن حيزه فانه يبطل ذلك السكون بيان المقام الاول من وجهين
الاول ان كل متحيز يفرض فانه اما ان يكون مركبا او بسيطا فان كان مركبا
فانه لا بد وان يحصل فيه بسائط فاذا اخذنا بسيطا واحدا من تلك البسائط
فلا شك انه يفترض فيه جانبان وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية
لطبيعة الجانب الآخر والا لكان ذلك الجزء مركبا وقد فرضناه بسيطا
هذا خلف واذا كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية
لطبيعة الجانب الآخر وكل شيئين متساويين وجب ان يصح على كل
واحد منهما ما يصح على الآخر فاذن الجانب الذي يلاقيه او يحاذيه بيمينه
يصح ان يلاقيه او يحاذيه بيساره ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب في حيزه حتى
يصير يمينه يسارا او يساره يمينا فثبت ان كل جزء فانه يصح عليه الحركة
واذا تحرك فقد بطل ذلك السكون لانه لا معنى للسكون الا ذلك الحصول
واذا بطل ذلك الحصول فقد بطل ذلك السكون الوجه الثاني ان يكتفى هنا
بالزام الخصم وذلك لان الاجسام عندهم اما فلكية او عنصرية اما الفلكيات
فهي عندهم متحركة على سبيل الوجوب واما العنصريات فكل واحد
من اجزائها جائز الحركة وعلى كلا التقديرين ثبت ان زوال السكون
جائز فثبت بما ذكرنا ان السكون لو كان ازليا لما جاز زواله وثبت
انه يجوز زواله فيلزم ان لا يكون السكون ازليا ولما ثبت انه يمتنع
ان يكون الجسم في الازل ساكنا ويمتنع ان يكون متحركا وثبت انه
لو كان ازليا لكان اما ساكنا او متحركا ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون
ازليا وهو المطلوب فهذا تمام القول في تحرير هذا الدليل فان قيل
لا نسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان اما متحركا واما ساكنا قوله الدليل
عليه هو ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في حيز واذا كان

كذلك فان بقي مستقرا فيه فهو الساكن وان لم يبق مستقرا فيه فهو المتحرك
قلنا هذا التقسيم بناء على قولكم ان كل جسم فلا بد وان يكون حاصلا
بالحيز فما المراد من الحيز الذي جعلتموه ظرفا للجسم وتقريره ان المسمى بالحيز
اما ان يكون معدوما او موجودا فان كان معدوما كان نفيا محضا
والقول بكون الجسم حاصلا في العدم المحض غير معقول وان كان المسمى
بالحيز امرا موجودا فذلك الموجود اما انه لا يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية او يمكن فان لم يمكن استحال حصول الجسم فيه لان الجسم الموجود
يجب ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فاذا كان المسمى
بالحيز موجودا يمتنع ان يشار اليه اشارة حسية كان القول بجعل الحيز
ظرفا للجسم جمعا بين النقيضين وهو محال واما ان كان المسمى بالحيز
امرا يشار اليه اشارة حسية فكونه كذلك اما ان يكون بالاستقلال
او بالتبعية فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما فالقول بكون
الجسم حاصلا في الحيز يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلا في الجسم
ثم المراد من هذه الظرفية ان كان هو الحلول كان ذلك قولا بتداخل
الاجسام وهو محال وان كان المراد منه هو المماسة لزم ان يكون كل جسم
ممسوس جسم اخر وذلك يوجب القول بوجود اجسام لا نهاية لها وانتم
تنكرون ذلك واما ان كان المسمى بالحيز امرا يشار اليه اشارة حسية
على سبيل التبعية فذلك هو العرض فيرجع حاصل قولنا الجسم في الحيز
ان الجسم حاصل في العرض الا ان ذلك ايضا محال من وجهين احدهما
ان العرض حاصل في الجسم فلو كان الجسم حاصلا في العرض لزم الدور
والثاني انكم تقولون الجسم انتقل من هذا الحيز الى حيز اخر فلو كان المراد
من الحيز هو العرض لزم ان يكون المراد من قولنا انتقل الجسم من حيز الى حيز
هو انه انتقل من عرض الى عرض وكل ذلك محال فثبت ان القول بكون
الجسم حاصلا في الحيز امر باطل محال فكان التقسيم الذي فرعتموه
عليه اولى بالاستحالة والفساد ثم انا نترك الاستدلال على فساد هذا المذهب

ونظا

ونطالبهم بتفسير الحيز وتفسير كون الجسم مظروف الحيز فان بمجرد
المطالبة بهذا التفسير يصعب الكلام على المستدل ولا بد للحيز له
تفسيران احدهما ما اتفق عليه جمهور المتكلمين وهو انه ليس امرا وجوديا
بل هو امر يفرضه الذهن ويقدره العقل ويحكم بكون الجسم حاصلا
فيه والثاني ما ذكره قدماء الفلاسفة وهم القائلون بان المكان
هو البعد وهو مجرد الطول والعرض والعمق الذي لا يكون حالا
في مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة فاذا حصل
الجسم في المكان فالمعني به انه نفذ بعد الجسم في ذلك البعد المجرد
عن المادة المسمى بالمكان قالوا والذي يدل على وجود هذا البعد المسمى
بالمكان وجوه احدها انه لا شك ان بين طرفي الطاس مقدارا من البعد
فالطاس المملوء من الماء اذا قدرنا ان الماء خرج منه ولم يدخل الهواء
فيه فمع هذا الفرض لا بد وان يبقى بين طرفي الطاس مقدار من البعد والامتداد وذلك البعدم
قد فرضناه خاليا عن الاجسام فثبت ان المكان هو البعد وثانيها
انا لو قدرنا حجرا واقفا في ماء جار فالشيء الساكن لا معنى لسكونه
الا انه بقي في مكانه اكثر من زمان واحد ولا يمكن ان يكون المكان
مفسرا بالسطح المحيط لان الماء اذا كان جاريا على ذلك الحجر لم يبق ذلك الحجر
ملاقيا لسطح واحد ازمنة كثيرة فلو كان المكان عبارة عن السطح لوجب
ان لا يكون ذلك الحجر واقفا ولما دلت المشاهدة على انه واقف ساكن
علمنا انه لا بد وان يكون المكان امرا اخر مغايرا للسطح المحيط وما ذلك
الا ذلك البعد الذي نفذ بعد الجسم الواقف فيه وثالثها ان كل احد يعلم
بالضرورة ان بين طرفي الانية مقدارا من البعد وذلك المقدار من البعد
ليس هو الجسم والا لزم القول بكون العالم ملاء وذلك محال والا لكانت
الحركة ممتنعة على الاجسام فثبت ان البعد المفترض بين طرفي الانية
ليس بجسم ولا شك ان الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه فثبت
ان المكان بعد لا انا نقول اما التفسير الاول فهو باطل قطعا وذلك

لانّ المسمّى بالحيّز امّا ان لا يكون له وجود فى الخارج واما ان يكون له
وجود فى الخارج فان لم يكن له وجود فى الخارج امتنع ان يكون الجسم
الموجود فى الخارج حاصلا فيه لانّ ما لا يكون موجودا فى الخارج امتنع
حصول الجسم فيه وان كان له وجود فى الخارج فحينئذ يرجع التقسيم
المذكور بتمامه واما التفسير الثانى وهو القول بانّ المكان عبارة عن البعد
المجرّد فنقول هذا باطل قطعا ويدلّ عليه وجوه ثلاثة احدها ان طبيعة
البعد امّا ان يكون قابلة للحركة واما ان لا تكون فان كانت قابلة
للحركة فاذا كان المكان بعدا كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة
انّما تكون من مكان الى مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان اخر
ويلزم التسلسل وهو محال وان لم تكن قابلة للحركة فالبعد القائم
بالجسم لا يكون قابلا للحركة فاذن الجسم قارنه ما يمتنع من الحركة
فوجب ان لا يصحّ الحركة على الجسم وذلك محال لا يقال لم لا يجوز
ان يقال كون البعد قابلا للحركة مشروط بكون البعد حالا فى المادّة
فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة زائلا فكانت صحّة الحركة غير
حاصلة لانا نقول المادة امّا ان يكون لها فى حقيقة ذاتها وخصوصية
ماهيّتها بعد وامتداد واما لا يكون فان كان فى حقيقة ذاتها بعد
وامتداد فيكون المادة لذاتها لا لصفة مقارنة لها ممتدة فى الجهات
وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد امرا حالا فى المادّة وامّا ان لم يكن
للمادّة فى خصوصية ذاتها بعد وامتداد كانت الحركة على مثل هذا
الشئ ممتنعة لذاتها واذا كان كذلك امتنع ان يكون ذلك شرطا فى صحّة
الحركة على البعد والامتداد الوجه الثانى فى بيان انه يمتنع كون المكان
بعدا انّ البعد ان كان من حيث هو هو غنيا عن المادّة امتنع حلوله
فى المادة فكان يجب ان لا يحل البعد فى المادة اصلا وان كان مفتقرا
الى المادّة امتنع كونه مجردا عن المادة الوجه الثالث هو انّ المكان
لو كان عبارة عن البعد والمتمكّن له بعد اخر فيلزم منه تداخل البعدين

وهو محال امّا اولا فلانّه يقتضى الجمع بين المثلين وهو محال واما ثانيا
فلان البعد بين طرفى الاناء اذا كان ذراعا واحدا فلو كان هناك بعدان
احدهما بعد المكان والثانى بعد المتمكن لزم القول بكون الذراع الواحد
ذراعين وذلك محال فثبت بهذه الوجوه فساد القول بان المكان هو البعد
سلّمنا ان القول بالحيّز معقول فلم قلتم ان الجسم لا بدّ وان يكون اما ساكنا
فى الحيز واما متحرّكا بيانه ان المتحرك هو الذي فى الحيز بعد ان كان فى حيز
اخر والساكن هو الذي حصل فى الحيّز بعد ان كان فى نفس ذلك الحيز
فاذن كونه ساكنا ومتحركا مشروط بكونه موجودا قبل ذلك فاذن الجسم
فى اوّل زمان حدوثه يجب ان يكون لا ساكنا ولا متحركا واذا ثبت هذا
بطل قولكم انه لا واسطة بين كون الجسم ساكنا او متحرّكا سلّمنا ان الجسم
لو كان ازليا لكان امّا ان يكون متحركا واما ان يكون ساكنا فلم قلتم انه
يمتنع كون الجسم فى الازل متحركا والدلائل الستة التى عوّلتم عليها
فى بيان امتناع كون الجسم متحركا فى الازل فهى باسرها معارضة بوجه
واحد وهو انّ وجود الحركة وتأثير المؤثر فى ايجاد الحركة فى الازل اما
ان يكون ممتنعا لذاته واما ان لا يكون ممتنعا لذاته فان كان ممتنعا لذاته
وجب ان لا يزول ذلك الامتناع قطّ لانّ ما بالذات لا يزول فوجب
ان لا يوجد الحركة اصلا وامّا ان كان وجود الحركة الازلية وايجاد الحركة
فى الازل ليس ممتنعا لذاته فامّا ان يكون ممتنعا لغيره او لا يكون كذلك
فان كان ممتنعا لغيره فذلك المانع ان كان واجبا لذاته امتنع زواله
فكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان واجبا ايضا لغيره
كان الكلام فيه كما فى الاول ويلزم التسلسل واما ان كان وجود الحركة
الازلية غير ممتنع لذاتها ولا لغيرها امتنع الحكم عليها بالامتناع ودليلكم
يقضى عليها بالامتناع فكانت باطلة لا يقال المانع من حصول الحركة
هو تحقق مسمّى الازل لان الحركة يقتضى المسبوقية بالغير والازل ينافى المسبوقية
بالغير والجمع بينهما محال لانا نقول مسمّى الازل حين ثبت وتحقق ان كان

واجب الثبوت لذاته امتنع زواله قط فكان يجب ان لا يزول ذلك الامتناع
ابدا وانه لا يجب. واجب الثبوت لذاته كان ثبوته لاجل شيء اخر والكلام في ذلك
الثاني كما في الاول ولا تسلسل بل ينتهي بالاخرة الى واجب الوجود لذاته
وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته امتناع زوال مسمى الازل
ويلزم من امتناع زواله ان لا يزول قط امتناع حدوث الحركة ولما كان
ذلك باطلا علمنا ان الحركة لا يمتنع حصولها في الازل سلمنا ان الجسم
يمتنع ان يكون متحركا في الازل فلم لا يجوز ان يكون ساكنا قوله بان السكون
امر ثبوتي والثابت الازلي يمتنع زواله قلنا لا نسلم ان السكون امر ثبوتي
قوله لان الجسم يتحرك بعد ان كان ساكنا وبالعكس وذلك يوجب
كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا قلنا لا نسلم ان تبدل احدى الحالتين
بالاخرى يوجب كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا والذي يدل عليه وجوه
احدها ان الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث في الازل ثم انقلبت جائزة
الحدوث فيما لا يزال فهاهنا تبدل الامتناع بالصحة مع انه لا يمكن
ان يكون الامتناع امرا ثبوتيا ولا كون الصحة امرا ثبوتيا اما ان الامتناع
لا يكون ثبوتيا فلان الامتناع لو كان ثبوتيا لكان الموصوف به ثبوتيا فيلزم
ان يكون ممتنع الثبوت ثابتا وهذا محال واما ان الامكان لا يمكن ان يكون
امرا ثبوتيا وذلك لانه لو كان امرا ثبوتيا لامتنع كونه واجبا لذاته بل يكون
ممكنا لذاته فيكون امكانه زائدا عليه ويلزم التسلسل الوجه الثاني في بيان
ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى لا يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا
ولا تجدد امر في المحل وذلك لانه قبل حصول الحادث المعين لا يصدق
ان الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت لانه لو صدق عليه انه عالم بحصوله
في ذلك الوقت مع انه غير حاصل في ذلك الوقت لكان ذلك جهلا وهو
على الله محال ثم انه ان حصل ذلك الحادث فانه يصدق على الله تعالى
انه عالم بحصوله في ذلك الوقت فاذن صدق على الله تعالى انه ما كان
عالما بحصوله في ذلك الوقت ثم صار عالما بحصوله في ذلك الوقت

فلو اقتضى صدق هذه القضية حدوث امر وتجدد وصف لزم
حدوث شيء في ذات الله تعالى وذلك عندكم محال الوجه الثالث
ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ما كان محلا لذلك العرض ثم
اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلا لذلك العرض فيلزم ان يكون كونه
محلا لذلك العرض عرضا اخر ثم انه على هذا التقدير يصير محلا لذلك العرض
الاخر بعد انه ما كان كذلك فيلزم ان يكون محلا لتلك المحلية عرضا اخر
ويلزم التسلسل لا يقال لا نعني بكونه محلا لذلك العرض الا مجرد حصول
ذلك العرض فيه لانا نقول ليس كون الجسم محلا لذلك العرض وكون
ذلك العرض حالا في ذلك الجسم هو نفس ذلك العرض وذاته لانه
يمكننا العلم بذات ذلك العرض وذات ذلك الجسم مع الشك في كون
ذلك العرض حالا في ذلك الجسم وكون ذلك الجسم محلا لذلك
العرض والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فعلمنا ان المحلية والحالية وصفان
مغايران لذات ذلك العرض ولذات ذلك الجسم سلمنا ان صدق قولنا
لم يكن ثم كان يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا فلم لا يجوز ان يكون
الحركة امرا ثبوتيا وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك قوله الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيز
ولا تفاوت بينهما الا في وصف عرضي قلنا لا نسلم ان الحركة عبارة عن الحصول
في الحيز الثاني والدليل عليه انه متى حصل في الحيز الثاني فقد انقطعت
الحركة وانتهت ونهاية الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء بل الحركة عبارة
عن كونه منتقلا من الحيز الاول الى الحيز الثاني وذلك الانتقال امر متقدم
على الحصول في الحيز الثاني سلمنا ان السكون امر ثبوتي فلم قلتم ان الثابت
الازلي لا يزول قوله لان ذلك الازلي اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون
معلولا لما يكون واجبا لذاته وعلى التقديرين فانه يلزم امتناع العدم
عليه قلنا انتم سلمتم ان العدم الازلي جائز الزوال ولا يمتنع ايضا ان يكون
تأثير العلة في معلولها موقوفا على شرط عدمي اذا ثبت هذا فنقول

لا يجوز ان يكون الواجب لذاته علة لوجود ذلك الازلي الا ان تاثيره
في ايجاده كان موقوفا على شرط عدمي ازلي ثم ان ذلك الشرط العدمي
الازلي زال ولما زال شرط التأثير لاجرم زال الاثر وهذا سؤال قوي
ثم نقول قولكم الازلي لا يزول منقوض بامور احدها انه تعالى كان عالما
في الازل بان العالم سيوجد فاذا اوجده لم يبق علمه بان العالم سيوجد
والا كان ذلك جهلا فاذن علمه بان العالم سيوجد امر ازلي مع انه
قد زال وثانيها ان الله تعالى كان موصوفا في الازل بانه يصح منه ايجاد العالم
في لا يزال ابتداء ثم اذا اوجد الله العالم استحال بعد ذلك ان يصح منه
ايجاد العالم ابتداء والا لكان ذلك ايجاد الموجود وانه محال فتلك الصحة
حكم ازلي وقد زال وثالثها ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم فذلك
الحكم المرفوع اما ان يقال انه كان حادثا او قديما والاول محال والا لزم
ذات الله تعالى محلا للحوادث فبقي القسم الثاني وهو ان ذلك الحكم المرفوع
كان قديما وارتفاعه يقتضي زوال القديم سلمنا ان الثابت الازلي لا يزول
فلم قلتم بان كل سكون فانه ممكن الزوال وهب انا نشاهد بعض الاجسام
متحركة ولكن لم لا يجوز ان يقال بعض الاجسام مختصة باحياز
معينة على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز فانكم
ما لم تبطلوا هذا الاحتمال لا يتم لكم اثبات ان كل جسم محدث قوله بان
كل متحيز لا بد وان يعرض فيه جانبان متساويان في تمام الماهية وكل شيئين
متساويين في تمام الماهية فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر
وذلك يقتضي صحة الحركة على ذلك المتحيز قلنا لو افترض في كل متحيز
جانبان لزم كون الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها وذلك محال بالدلائل
الدالة على اثبات الجوهر الفرد ولما بطل ذلك فسدت هذه المقدمة الجواب
اما الاستفسار عن المحيز فنقول ان كل احد يعلم بالضرورة ان كل متحيز
يصح ان يشار اليه بالحس انه هاهنا او هناك فهذا القدر معلوم بالضرورة
ويكفينا بناء الغرض على ذلك القدر وذلك لانه كونه هناك او هاهنا

اما ان يبقى مستمرا او لا يبقى فان بقي فهو الساكن وان لم يبق فهو المتحرك
وهذا القدر واف بتقرير هذه المقدمة واما الخوض في بيان ان حقيقة
المكان ما هي فلا حاجة بنا في هذه المسئلة اليه قوله الجسم في اول حدوثه
ليس بمتحرك ولا ساكن قلنا كلامنا في الجسم الباقي ولا شك ان الجسم
حال بقائه لا بد وان يكون اما متحركا واما ساكنا ثم انا ذكرنا في الدلائل السابقة ان الجسم
يمتنع ان يكون متحركا في الازل قوله لا بداية لصحة وجود الحركة فيلزم صحة
كون الحركة ازلية قلنا قد ذكرنا ان الشيء اذا اخذ بشرط كونه مسبوقا
بالعدم فهو مع هذا الشرط لا اول لصحته ثم انه لم يلزم منه صحة كون
هذا الشيء بهذا الشرط ازليا فكذا هنا قوله لم قلتم بانه لما صدق
على الشيء انه لم يكن كذا ثم صار كذا فانه يقتضي كون احدى الحالتين
امرا ثبوتيا قلنا لان احدى الحالتين ان كانت ثبوتية فهو المقصود
وان كانت عدمية والحالة الثانية رافعة لها ورافع العدم ثبوت
فالحالة الثانية يجب ان يكون ثبوتية واما النقوض التي ذكرتموها
فهي نقوض على مقدمة بديهية فلا يستحق الجواب قوله الحركة ليست
عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الثاني بل عن حالة متقدمة على هذا
الحصول وهي انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني قلنا ان الحصول
في الحيز الاول لما عدم ففي الآن الذي هو اول زمان ذلك العدم لا بد
وان يكون الجسم قد حصل في حد آخر من حدود المسافة فاذن لا معنى
للحركة الا حصول المماسة الثانية في الآن الذي هو اول زمان عدم المماسة
الاولى قوله لم لا يجوز ان يكون تأثير العلة الواجبة لذاتها في وجود
ذلك المعلول الازلي كان موقوفا على شرط عدمي ازلي فلما زال ذلك الشرط
الازلي زال ذلك المعلول الازلي قلنا شرط التأثير لا يمكن ان يكون عدميا
لانه قبل حصول ذلك الشرط ان بقيت العلة مؤثرة لم يكن ذلك الذي
فرضناه شرطا لذلك التأثير شرطا له وان لم تبق العلة مؤثرة فحينئذ
يكون مؤثرية تلك العلة في ذلك المعلول معلولة لذلك العدم فيكون العدم

علة لتلك المؤثرية فيكون العدم علة للامر الوجودي وهو محال واما
النقوض التي ذكرتموها على قولنا الازلي لا يزول فهي غير واردة وذلك لان
الذي وقع فيه التغير هو النسب والاضافات والنسب لا وجود لها
في الاعيان قوله لو افرض في كل متحيز جانبان ان يكون كل متحيز قابلا للقسمة
لا الى نهاية قلنا انه من المعلوم بالضرورة ان كل متحيز فان الجانب الذي
منه يلي السماء غير الجانب الذي منه يلي الارض وامكانه معلوم الثبوت
بالضرورة لا يمكن انكاره البرهان الثاني في اثبات حدوث الاجسام
هو ان الاجسام متناهية في المقدار وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو
محدث فالاجسام محدثة والذي يدل على ان الاجسام متناهية في المقدار
وجهان الاول ان الاجسام لو كانت غير متناهية امكن ان يفرض فيها
خطان متوازيان احدهما غير متناه والاخر متناه فاذا زال الخط المتناهي
من الموازاة الى المسامتة فلابد وان يحدث في الخط الذي هو غير متناه نقطة
هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال في الخط الذي هو غير متناه لان كل
نقطة فرضتها فيه وجعلتها اول نقطة المسامتة كانت المسامتة مع النقطة
التي فوقها حاصلة قبل المسامتة معها فاذن يلزم ان يحصل في الخط الغير
المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وانه لا يحصل وهذا المحال انما لزم
من فرضنا ذلك الخط غير متناه فاذن فرض الخط غير متناه وجب انه يكون
باطلا محالا الوجه الثاني في بيان ان الجسم يجب ان يكون متناهيا لانه
لو كانت الاجسام غير متناهية امكننا ان نفرض فيها خطا غير متناه وليكن
ذلك الخط خط ا ج د ويمكننا ان نفرض في وسط هذا الخط
نقطتين احداهما نقطة ج والاخرى نقطة د فنقول خط ج ا
من جانب ج متناه ومن جانب ا غير متناه وخط د ا ايضا كذلك
لكن خط ج ا اقل من خط د ا بمقدار خط ج د وليكن ذلك المقدار
شبرا واحدا واذا تلخص هذا فنقول عدد الاشبار الموجودة في الخط
الناقص ان كانت متساوية لعدد الاشبار الموجودة في الخط الزائد لكان الشيء

مع

مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان كانت انقص منه فذلك التفاوت
اما انه يظهر من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي والاول محال لانا اذا
فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد في هذا الجانب المتناهي وجب ان يظهر
التفاوت من الجانب الاخر ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الاعداد
ان الشبر الاول من هذه الجملة مقابل بالشبر الاول من الجملة الثانية والشبر
الثاني من هذه الجملة مقابل بالشبر الثاني من تلك الجملة ولكن هذه الدقيقة
معلومة حتى يتم البرهان فاذا حصل التطابق من هذا الجانب وجب
انه لا يظهر التفاضل الا من الجانب الاخر وحينئذ تنقطع الجملة الناقصة
من ذلك الجانب والزائد زاد عليها بشبر واحد فيكون الجملة الزائدة ايضا
متناهية وهو المقصود فثبت بهذين البرهانين ان كل جسم فهو متناه
في المقدار اما المقدمة الثانية وهو بيان ان كل ما كان متناهيا في المقدار
فهو محدث فالدليل عليه ان كل ما كان متناهيا في القدر فانه لا يمتنع في العقل
فرض وجوده ازيد من ذلك المقدار بذرة او انقص منه بذرة والعلم بجواز
ذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلاثة اعني حصول ذلك المقدار
وحصول الازيد منه وحصول الانقص منه استحال رجحان ذلك القدر
على ما هو ازيد منه او انقص منه الا بتخصيص مخصص وايجاد قادر والا
فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال وقد بينا في البرهان
الاول ان كل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاذن قد ثبت ان كل
جسم متناه في المقدار وثبت ان كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محتاج
في وجوده الى الفاعل المختار وثبت ان كل ما كان محتاجا في وجوده الى الفاعل
المختار فهو محدث فيلزم الجزم بان كل جسم محدث البرهان الثالث
في حدوث الاجسام ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز
معين ولو كان في الازل حاصلا في حيز معين لامتنع خروجه عنه فكان
يلزم ان يمتنع على كل واحد من افراد الاجسام كونه متحركا ولما كان
هذا التالي باطلا كان القول بكون الجسم ازليا باطلا اما المقدمة الاولى

وهي قولنا الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين
فهي مقدمة بديهية لانا قد ذكرنا ان المراد من المتحيز ما يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية بانه هاهنا او هناك وكل موجود هذا شانه وصفته
لابد وان يكون مختصا بجهة معينة ومكان معين فثبت ان الجسم
لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين ولو كان كذلك
لكان حصوله في ذلك الحيز ازليا وقد بينا في البرهان الاول ان الازلي
لا يزول فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول واذا امتنع زواله امتنع
الحركة عليه فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكانت الحركة ممتنعة عليه
لكن الحركة غير ممتنعة عليه اما في الاجسام المشاهدة فالحس دال على
جواز الحركة عليها واما في الغائبة فالبرهان الذي ذكرناه في البرهان
الاول فظهر ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا البرهان الرابع في حدوث
ما سوى الله تعالى نقول كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته وكل
ممكن لذاته فهو محدث فاذن كل ما سوى الموجود الواحد فانه محدث
بيان المقدمة الاولى وهي قولنا كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته
فنقول الدليل عليه انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا
لذاته فلا بد وان يكونا متشاركين في الوجوب الذاتي ولا بد ان يكونا غير
متشاركين في التعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فاذن يكون كل
واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي حصلت به المشاركة ومن التعين
الذي به حصلت المباينة لكن كل مركب فانه يفتقر في ماهيته وفي تحققه
الى كل واحد من مفرداته وكل واحد من مفرداته مغاير له لان الكل مغاير
لكل واحد من اجزائه فاذن كل مركب فانه يفتقر في تحققه الى غيره وكل
مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن
لذاته فاذن لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما
ممكنا لذاته والثاني محال فاذن فرض موجودين واجبي الوجود يجب
ان يكون محالا فثبت ان كل ما سوى الموجود الواحد يجب ان يكون ممكنا

لذاته

لذاته واما المقدمة الثانية وهي ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يجب ان يكون
محدثا فالبرهان على صحته ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يفتقر في رجحان
وجوده على عدمه الى مؤثر وكل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فانه
يجب ان يكون محدثا بيان المقدمة الاولى ان الممكن ما تكون ماهيته
قابلة للعدم والوجود على البدل وما كان كذلك امتنع رجحان احد
طرفيه على الآخر الا لمؤثر منفصل بيان المقدمة الثانية انا نقول الافتقار
الى المؤثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال الوجود
فاما ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث لا جائز ان يحصل حال البقاء
والا لزم ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده والى مكون يكونه
وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال في بداية العقول
فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حاصلا حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده
الى المؤثر فانه يكون محدثا فثبت ان كل ما سوى الموجود الواحد لابد وان يكون
ممكنا لذاته فهو مفتقر في وجوده الى المؤثر وثبت ان كل ما كان مفتقرا
في وجوده الى المؤثر فهو محدث فاذن يلزم من هذا البرهان ان كل ما سوى
الموجود الواحد لابد وان يكون محدثا وهذا البرهان يفيد حدوث الاجسام
والاعراض والعقول والنفوس والهيولى ويفيد ان واجب الوجود
واحد وبالجملة هو برهان عظيم واف باثبات كثير من المباحث الشريفة
الالهية فان قيل لا نسلم ان ما سوى الواحد ممكن لذاته قوله لو فرضنا
موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لكانا متشاركين في الوجوب
الذاتي ومتباينين في التعين فحينئذ يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب
ممكن فحينئذ يكون الواجب لذاته ممكنا قلنا لا نسلم انه يلزم من فرض
كل واحد منهما واجبا لذاته وقوع التركيب وبيانه من وجوه احدها
انه بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا يكون كل واحد منهما
مشاركا للآخر في وصف سلبي ويكون كل واحد منهما مباينا للآخر

[illegible]

فى تمام الماهية والاشتراك فى الوصف السلبى لا يوجب وقوع التركيب
فى الماهية بدليل انه كل ماهيتين بسيطتين فلا بد وان يشتركا
فى سلب ما عداهما عنهما فلو كان الاشتراك فى السلوب يوجب
وقوع التركيب فى الماهية لزم ان يكون كل بسيط مركبا وذلك محال
فعلمنا انه بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا لا يلزم وقوع
التركيب فما الدليل على ان الوجوب ليس وصفا سلبيا ثم الذي يدل
على ان الوجوب وصف سلبى وجوه احدها ان الوجوب لو كان وصفا
ثبوتيا لكان مساويا لسائر الموجودات فى الوجود مخالفا لها فى ماهيته
المخصوصة وما به المشاركة غير ما به الممايزة فالوجوب بالذات لو كان
امرا ثبوتيا لكانت ماهيته مغايرة لوجوده فاتصاف ماهيته بوجوده
اما يكون واجبا واما ان لا يكون فان لم يكن واجبا كان الوجوب الذاتى
ممكن الوجود لذاته فكان الواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته و
ذلك محال وان كان واجبا فهذا الوجوب صفة لاتصاف تلك الماهية
بذلك الوجود فيكون وجوب ذلك الوجود مغايرا له ويكون الكلام فيه
كما فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها ان الوجوب لو كان
وصفا ثبوتيا لكان اما انه يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم
عليها بالوجوب واما ان يكون جزءا من تلك الحقيقة واما ان يكون
امرا خارجا عن تلك الحقيقة والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكون الوجوب
امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا انه يمتنع ان يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة
والماهية وذلك لان تلك الماهية محكوم عليها بانها واجبة والموضوع
يمتنع ان يكون عين المحمول ولانه ماهية واجب الوجود غير معلومة
والوجوب معلوم والمعلوم ليس نفس ما هو غير معلوم وانما قلنا انه
يمتنع كون الوجوب جزءا من تلك الحقيقة لانه على هذا التقدير يكون
تلك الحقيقة مركبة وقد بينتم ان كل مركب ممكن فاذن يلزم ان يكون
الواجب لذاته ممكنا لذاته وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب صفة

خارجة عن الحقيقة لان كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقرة
اليها كان تحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة وكل ما كان كذلك كان
ممكنا لذاته فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته واذا كان الوجوب
ممكنا بالذات كان الواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا بالذات فثبت
ان الاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطلا
وثالثها ان الوجوب محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون
ثم الوجوه الدالة على ان الوجوب وصف سلبى
ثابتا فالوجوب يمتنع ان يكون ثابتا وانما قلنا ان الوجوب محمول على العدم
لان كل ما يصدق عليه انه يمتنع ان يوجد يصدق عليه انه يجب ان لا يوجد
فالوجوب محمول على لا وجوده فثبت ان مفهوم الوجوب محمول
على العدم وانما قلنا ان المحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتا لانه ثبت
فى بداية العقول ان قيام الصفة الموجودة بالنفى المحض محال فثبت
بهذه البراهين الثلاثة ان الوجوب صفة عدمية وثبت ان الاشتراك
فى الصفة العدمية لا يوجب وقوع الكثرة فى الماهية فثبت انه لا يلزم
من اشتراك الشيئين فى الوجوب وقوع التركيب فى ماهيتهما السؤال الثانى
سلمنا ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا نسلم ان التعين امر ثبوتى
بل نقول التعين ليس امرا ثبوتيا واذا كان كذلك لم يلزم من حصول المباينة
فى التعين وحصول الاشتراك فى الوجوب وقوع التركيب فى الماهية
والذي يدل على ان التعين ليس امرا ثبوتيا وجوه احدها ان تعين كل
شئ متعين غير تعين المتعين الاخر والا لكان تعين كل شئ عين تعين
غيره وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون الاشياء كلها متعينا واحدا وهو
محال اذا ثبت هذا نقول افراد التعينات متساوية فى ماهية كونها تعينا
وكل واحد من تلك الافراد يباين الاخر بتعينه فيلزم ان يكون تعين التعين
زائدا عليه ثم الكلام فيه كما فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها
هو ان التعين لو كان زائدا على الذات لكان اختصاص ذلك الزائد
المسمى بالتعين بهذه الذات دون تلك الذات يتوقف على امتياز هذه الذات

على ان لا وجود له صح

عن تلك الذات لكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات يتوقف
على تعين هذه الذات وتلك الذات فلو كان تعين هذه الذات وتلك
الذات معللا بذلك الزائد وقع الدور وانه محال وثالثها لو كان التعين
وصفا زائدا على الذات لكان المتعين لم يكن في نفسه شيئا واحدا بل كان
شيئين احدهما تلك الذات والثاني الصفة المسماة بالتعين القائمة
بالذات واذا كانا شيئين فلكل واحد منهما تعين فلا يكون ذلك الشيء
اثنين بل اربعة ثم لكل واحد من تلك الاربعة تعين اخر فلا يكون
ذلك اربعة بل ثمانية وهلم جرا فيلزم من ذلك الشيء الذي حكمنا عليه
بانه واحد انه ليس بواحد بل اعداد غير متناهية وذلك محال لان الواحد
لا يكون عددا وايضا فالكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فلا بد هناك
من وحدة لكن تلك الوحدة لها تعين فلا يكون الوحدة وحدة هذا خلف
ورابعها ان التعين عبارة عن انه ليس هو ذلك الاخر ومفهوم انه ليس
هو الاخر مفهوم سلبي لا ثبوتي فثبت بهذه الدلائل ان التعين يمتنع ان يكون
امرا ثبوتيا واذا ثبت هذا لم لا يجوز ان يقال الشيئان اللذان كل واحد منهما
واجب لذاته لم لا يجوز ان يقال انهما يشتركان في تمام الماهية وهي الوجوب
ويتباينان بالتعين كما ان التعين امر عدمي وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع
التركيب في الماهية السؤال الثالث سلمنا انه يلزم من حصول الاشتراك
في الوجوب وحصول التباين في التعين وقوع الكثرة في الماهية لكن
هذه الكثرة لازمة سواء قلنا بانه واجب الوجود واحد او لم نقل به وبيانه
من وجوه احدها انه لا شك ان هنا لوازم وملزومات فان الثلاثة مستلزمة
لذاتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمة لذاتها لمعنى الزوجية والسواد
لذاته مناف للبياض فهذه الاستلزامات الذاتية وجوبات ذاتية وهي
انواع كثيرة فاذن واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وثانيها هب ان
الواجب بذاته ليس الا الواحد لكن الواجب بغيره فيه كثرة ثم الواجب لذاته
يشارك الواجب لغيره في مسمى كونه واجبا ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا

لذاته

لذاته وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة فالوجوب بالذات مركب في ماهيته
وحينئذ تعود المحالات المذكورة وثالثها ان واجب الوجود لذاته يساوي
في كونه موجودا سائر الموجودات ويباينها بتعينه فذلك التعين اما ان يكون
سلبيا او ثبوتيا فان كان ذلك التعين سلبيا يكون من حيث انه هو عدما
لا وجودا وذلك محال فاذن ذلك التعين الذي به باين غيره امر ثبوتي
فاذن هو مركب من الوجود الذي به شارك غيره ومن التعين الذي به
امتاز عن غيره فيلزم وقوع الكثرة في ذاته السؤال الرابع هب انه يلزم من
ذلك وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لكن لم لا يجوز ان يقال كل واحد
من جزئي ذاته واجب لذاته وذلك المجموع يجب لوجوب جزئيه معا وعلى
هذا التقدير لا يلزم منه محذور اصلا سلمنا ان كل ما سوى الواحد ممكن
لذاته فلم قلتم ان كل ممكن لذاته محدث قوله لان كل ما كان ممكنا لذاته
فانه محتاج الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر فهو محدث قلنا اما المقدمة الاولى
وهي ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر فسيجيء البحث عنها
في مسئلة اثبات الصانع ان شاء الله تعالى واما المقدمة الثانية وهي قوله
ان كل ما كان محتاجا ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر فهو محدث
فهذا ممنوع قوله حاجة الاثر الى المؤثر اما ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث
او حال العدم قلنا الكلام عليه من وجهين الاول انه منقوض بالمعلول فانه
يبقى مفتقرا الى العلة حال بقائه وكذا المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال
بقائه وكذا عالمية الله تعالى معللة بعلمه مع كون كل واحد منهما ازليا
ومن النقوض اللازمة انا نريد بقاء الشيء اما على وجوده او على عدمه وبقاء الشيء
على وجوده يمتنع ان يكون صفة زائدة على ذاته لانه لا معنى للبقاء الا نفس
حصوله في الزمان الثاني وحصول الشيء في الزمان الثاني لو كان زائدا
عليه لكان ذلك الزائد حاصلا في ذلك الزمان ويلزم التسلسل وهو محال
واما بقاء الشيء على عدمه فيمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه
والا لزم قيام الموجود بالمعدوم فلما ثبت ان الانسان قد يريد بقاء الشيء

وثبت ان بقاء الشيء نفس ذلك الشيء ثبت ان الارادة قد يتعلق بالشيء
حال بقاء الشيء الوجه الثاني من الكلام على ذلك الدليل انّا نعارضه بوجوه
أخر من الدلائل الوجه الاول ان عدم الفعل ينافي وجوده وعدم الفاعلية
ينافي حصولها ومنافي الشيء يمتنع ان يكون شرطا له لكون الفعل فعلا
ولكون الفاعل فاعلا فاذن كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا
ممكن التحقق بدون العدم السابق وذلك هو المطلوب الثاني ان الاثر
حال بقائه ممكن الوجود فلا بد له من مؤثر فالشيء حال بقائه مفتقر
الى المؤثر وانما قلنا ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود لان المراد من الامكان
كون تلك الماهية في نفسها قابلة للوجود والعدم وكونها في نفسها
غير متأبية عن الامرين فتلك الماهية من حيث هي هي ان كانت متأبية
من قبول العدم وجب ان تكون كذلك ابدا وان كانت هويتها من حيث
هي هي لا تتأبى عن قبول العدم كانت هذه الحالة باقية ابدا وكان ممكنا
ابدا فاما ان الممكن لا بد له من مؤثر فهو ظاهر واذا ظهرت المقدمتان
ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر الى المؤثر وذلك يقدح في ان الافتقار
الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث الوجه الثالث ان الحدوث عبارة
عن كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه وهذه المسبوقية صفة من
صفات الشيء ونعت من نعوته وصفة الشيء مفتقرة الثبوت الى تحقق
الموصوف فحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ثم ان وجوده مفتقر الى تأثير
المؤثر فيه الذي هو مفتقر الى احتياج الاثر الى المؤثر الذي هو مفتقر
الى علة ذلك الاحتياج والى جزء تلك العلة والى شرط تلك العلة
فلو كان الحدوث علة للحاجة او جزءا من تلك العلة او شرطا لتلك العلة
لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال فعلمنا انه لا عبرة بالحدوث
في حصول احتياج الاثر الى المؤثر الوجه الرابع ان الممكن الخاص هو الذي
يصدق عليه انه يمكن وجوده ويمكن عدمه اذا ثبت هذا فنقول كون العدم
ممكنا اما ان يكون محوجا له الى المؤثر او لا يكون كذلك فان كان الاول

بالعدم السابق حتى يمتنع ان يكون شرطا ع

قوله ثم ان وجوده ... مفتقر الى العلة

كان العدم الممكن المستمر من الازل الى الابد محتاجا الى المرجح فثبت ان الشيء
حال استمراره قد يفتقر الى المؤثر وان كان الثاني فهو باطل لان ماهية الامكان
الخاص واحدة في جانبي الوجود والعدم فان لم يكن في جانب العدم محوجا
الى المرجح فكذا في جانب الوجود وجب ان لا يحوج الى المؤثر وحينئذ يلزم
استغناء الممكن عن المؤثر وهو محال الوجه الخامس هو ان الممكنات لا بد
من انتهائها في سلسلة الحاجة الى مؤثر واجب الوجود فنقول واجب الوجود
اما ان يكون مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية في الازل او ما كان
مستجمعا لجميع تلك الامور في الازل فان كان الاول لزم من دوامه مع
دوام تلك الامور المعتبرة في المؤثرية دوام اثاره وعلى هذا التقدير ثبت
ان استناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على كون الاثر حادثا واما ان قلنا بانه تعالى
ما كان مستجمعا في الازل لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية فحينئذ يكون
حصول تلك الامور المعتبرة في المؤثرية حادثا ثم الكلام في كيفية حدوثها
كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال الوجه السادس انا لو تصورنا محدثا
حدث مع وجوب ان يحدث لذاته قطعنا بانه لا حاجة في حدوثه الى مرجح
لانه لو كان مرجحا لذاته فالمرجح لذاته وبذاته يمتنع استناده الى المرجح الخارجي
واما اذا تصورنا موجودا باقيا واعتقدنا ان الوجود بالنسبة اليه
كالعدم قطعنا بانه لا بد له من المرجح وهذا يدل على ان علة الحاجة هي
الامكان لا الحدوث الوجه السابع ان المحدث له امور ثلاثة الوجود
الحاصل في الحال والعدم السابق وكون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم
فنقول المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفي محض وهو مناقض
لحصول التأثير وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم فان
كون هذا الموجود مسبوقا بالعدم امر واجب لذاته ممتنع التغير والواجب
لذاته لا يحتاج الى المؤثر فلم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود
الحاصل في الحال فنقول لا جائز ان يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود والا
لكان الواجب لذاته مفتقرا الى المؤثر وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق

الآن يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود الممكن وانّ الحدوث ساقط عن
درجة الاعتبار بالكلية الوجه الثامن انّ الصفات الخارجية اللازمة
للماهية كالزوجية للاربع والفردية للخمسة لابدّ وان تكون ممكنة في نفسها
لانه لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الانفراد والاستقلال
بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات وكل ما لا يكون مستقلا
بنفسه ولا منفردا بذاته فانه لابدّ وان يكون ممكنا لذاته واجبا
لغيره فاذن هذه اللوازم معلولة لتلك الماهيات ثم انّ تلك الماهيات
قط ما كانت خالية عن هذه اللوازم فانّ الاربعة لا تعقل منفكّة
عن الزوجية والخمسة لا تكون منفكة عن الفردية فقد ثبت في هذه
الصور استناد الشيء الى غيره مع كون الاثر دائما بدوام المؤثر فهذه
الدلائل الثمانية دالة على انه لا يلزم من افتقار الشيء في وجوده وثبوته
الى غيره كون الاثر حادثا ثم نقول ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكونه الله
تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة فانّ علم الله تعالى ان كان واجبا
لذاته وذاته ايضا واجبة لذاتها فقد حصل موجودان كل واحد
منهما واجب لذاته وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم
وان كان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته بل ممكنا لذاته واجبا
بوجوب ذاته مع ان علمه قديم كان ذلك اعترافا بكون الاثر
والمؤثر دائمين وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات
دليلكم والله تعالى اعلم الجواب قوله ما الدليل على انّ الوجوب امر
ثبوتي قلنا يدل عليه وجهان احدهما انّ الوجوب يؤكد الوجود
فلو كان الوجوب عدما لكان احد النقيضين سببا لتأكد الآخر
وانه محال الثاني انّ الوجوب يناقض ان لا وجوب والداخل تحت
ان لا وجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص والممتنع معدوم
والممكن الخاص يجوز ان يكون معدوما فاذن اللاوجوب محمول
على المعدوم فيكون معدوما واذا كان اللاوجوب معدوما كان

الوجوب

الوجوب موجودا ضرورة انّ احد النقيضين لابدّ وان يكون ثابتا
اما المعارضات فانها باسرها معارضة بوجه واحد وهو انّ الوجوب
لو كان عدما محضا في الخارج لم يكن الشيء في الخارج موصوفا
بانه واجب فهذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته وانه محال
قوله ما الدليل على انّ التعين امر ثبوتي قلنا الدليل عليه انّ هذا
الانسان يساوي ذلك الانسان في كونه انسانا ولا يساويه في كونه
هذا وذلك وما به المشاركة غير ما به المباينة فالتعين امر زائد
على الماهية ثم ذلك الزائد لا يجوز ان يكون عدميا ويدل عليه وجهان
احدهما انّ التعين جزء من ماهية المعين والمعين من حيث انه ذلك
المعين موجود وجزء الموجود موجود فالتعين امر موجود والثاني
انّ التعين لو كان عدما لم يكن عدم اي معين اتفق بل كان عبارة
عن كون هذا الشيء ليس هو ذلك الشيء فاذا فسرنا تعين هذا بعدم
تعين ذلك فتعين ذاك ان كان عدما كان تعين هذا عدما للعدم
وعدم العدم وجود فتعين هذا امر موجود وان كان تعين ذلك
امرا وجوديا كان ذلك التعين امرا موجودا فثبت انّ احد التعينين
امر موجود واذا كان كذلك وجب ان يكون كل تعين امرا موجودا
لانّ حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة
واما المعارضة الاولى فجوابها انّ الماهية والتعين اذا اجتمعا
فبانضياف التعين الى الماهية صارت الماهية معينة وبانضياف
الماهية الى التعين صار التعين متعينا وبهذا الطريق ينقطع التسلسل
لا يقال انه لم يلزم التسلسل لكنه يلزم الدور لانا نقول الدور انما يلزم
لو كانت ماهية كل واحد منهما سببا لماهية الآخر لكنا لا نقول
كذلك بل نقول ماهية كل واحد منهما سبب لتعين الآخر وذلك
لا يوجب الدور وبهذا الطريق نجيب عن سائر المعارضات
قوله كون الثلاثة فردا والاربعة زوجا امور واجبة بذواتها فاذن

واجب الوجود اكثر من واحد قلنا مرادنا من قولنا واجب الوجود لذاته
الموجود الذي يكون مستقلا ومستبدا بذاته وتحققه وهذه صفات
يكون لاحقة للماهيات فلا يكون واجبة لذواتها قوله الواجب لذاته
يشارك الواجب لغيره في مسمى الوجوب قلنا لا وكنه يمتاز عنه بقيد سلبي
وعلى هذا التقدير لا يلزم الكثرة قوله الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته
في مسمى الموجودية ويخالفه في التعين فيلزم الكثرة قلنا مذهبنا ان الوجود
الذي به المشاركة مغاير للماهية المخصوصة التي بها المخالفة لكن لم لا يجوز
ان يكون تلك الماهية مستلزمة لذلك الوجود الا انه يبقى هاهنا اشكال
وهو انكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود مع كون الماهية والوجود
واحدين فقد اعترفتم بان اسناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على الحدوث وهذا
الاشكال مما نستجير الله تعالى فيه قوله لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الموجودين
الواجبين مركبا من الوجوب الذي به المشاركة ومن التعين الذي به الممايزة الا
ان كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته وحينئذ يكون المركب واجبا
لوجوب كل واحد من جزئيه قلنا هذا باطل من وجهين الاول هو انا قلنا
انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لزم كون كل واحد
منهما مركبا وكل مركب ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته
وانه محال واذا لزم المحال من هذا القدر في تقرير المطلوب الوجه الثاني كفانا هذا القدر صح
انا لو فرضنا كل واحد من ذينك الجزئين واجبا فحينئذ يشتركان في الوجوب
ويتباينان بالخصوصية فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزئين مركبا
من اجزاء لا نهاية لها واما الوجوه التي ذكرتموها في بيان الافتقار قد يحصل
حال البقاء فنقول ان دليلنا اقوى من الوجوه التي ذكرتم وذلك لانا اذا
اسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال لم يصدر عنه
اثر او يقال صدر عنه اثر فان لم يصدر عنه اثر لم يكن مؤثرا وان
صدر عنه اثر فذلك الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل
ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه

انه

انه كان حاصلا قبل ذلك فحينئذ يلزم ان يقال المؤثر حصل في هذا
الوقت شيئا كان حاصلا قبل ذلك وهذا غير معقول واما ان صدق
عليه انه ما كان حاصلا قبل هذا الوقت فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا
فكان المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي فهذه نكتة جلية قوية في
بيان ان استناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث واما الجواب
عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل فمذكور في المطولات قوله هذا يشكل
بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة قلنا هذا السؤال صعب فهو مما
نستجير الله تعالى فيه البرهان الخامس في حدوث الاجسام هو ان الجسم
لو كان قديما لكان قدمه اما ان يكون عين كونه جسما واما ان يكون
مغايرا لكونه جسما والقسمان باطلان فبطل القول بكون الجسم قديما
انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسما لانه لو كان كذلك
لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما وكما ان العلم بكونه جسما ضروري
هذا فسد صح لزم ان يكون العلم بكونه قديما ضروريا ولما بطل هذا القسم وانما قلنا
انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما لان ذلك الزائد ان كان
قديما لزم ان يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا
فكل حادث فله اول وكل قديم فلا اول له فلو كان قدم القديم عبارة
عن ذلك الحادث لزم ان يكون ذلك الشيء له اول وان لا يكون له اول وهو
محال فان عارضوا بكونه حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع الوجود
الحاصل في الحال والعدم السابق ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل
مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا معنى له الا نفس وجوده
فظهر الفرق وهذا وجه جدلي وفيه مباحثات دقيقة وليكن هاهنا
اخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الاجسام احتج القائلون بالقدم بوجوه
اولها لا شك ان الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فنقول
كل ما لا بد منه في كونه سبحانه وتعالى مؤثرا في اثاره اما ان يقال
انه كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا في الازل فان كان كل ما لا بد منه

في المؤثرية حاصلا في الازل فاما ان يجب مع حصولها حصول الاثر
او لا يجب فان وجب لزم من دوامه دوام آثاره وان لم يجب كان وجوده
مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية
تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت
بالوجود دون الوقت الاخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله
كان هو اولى بوجود ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول
كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذن
كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل وكنا فرضناه
حاصلا هذا خلف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن
المتساوي على الاخر من غير مرجح اصلا وهو محال هذا اذا قلنا بان كل
ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلا في الازل اما اذا قلنا ان كل ذلك
ما كان حاصلا في الازل فحدوثه في لايزال بعد ان لم يكن اما ان يفتقر
الى مؤثر او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجح وان افتقر
نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الامور ويلزم التسلسل وهو
محال هذا هو العمدة الكبرى للقوم اجاب المتكلمون عنه بوجوه احدها
لم لا يجوز ان يقال العالم انما حدث في الوقت المعين لان ارادة الله تعالى
تعلقت بايجاده في ذلك الوقت دون سائر الاوقات وليس لاحد
ان يقول لم تعلقت الارادة باحداث العالم في ذلك الوقت ولم تتعلق
ارادته باحداثه في سائر الاوقات وذلك لان تلك الارادة بعينها
وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق باحداث العالم في ذلك الوقت
والماهيات لا تعلل وثانيها انه تعالى عالم بجميع الجزئيات وكان علمه
القديم متعلقا بان العالم في اي الاوقات يوجد وفي ايها لا يوجد والارادة
لا تتعلق بالشيء الا على وفق العلم فلهذا السبب تعلقت ارادة الله تعالى
باحداث العالم في الوقت الذي علم وقوعه ولم تتعلق باحداثه في سائر
الاوقات وثالثها لم لا يجوز ان يقال ذلك الوقت اختص بحكمة خفية

لاجلها خصص الله تعالى احداث العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات
واذا كان هذا الاحتمال قائما سقطت المطالبة ورابعها ان احداث العالم
في الازل محال لان الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما
وذلك يستدعي سبق العدم والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير
فكان الجمع بينهما محالا وخامسها ان العالم قبل ذلك الوقت ما كان
ممكنا بل كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا في ذلك الوقت وسادسها ان القادر
المختار يمكنه ان يرجح احد المقدورين على الاخر من غير مرجح كما ان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما
على الاخر من غير مرجح والعطشان اذا خير بين قدحين متساويين فانه
يختار احدهما على الاخر غير مرجح قالت الفلاسفة لو تأملتم حق التأمل
في الحجة التي ذكرناها لما اوردتم هذه الاجوبة وذلك لان حاصل هذه الاجوبة
يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايجاد العالم ما كان حاصلا
في الازل اما الجواب الاول فلانكم قلتم بان ارادة الله سبحانه وتعالى
تعلق بايجاد العالم انما لم يوجد في الازل لان حضور ذلك الوقت شرط
وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب
الثاني فهو ان الوقت الذي علم الله تعالى ان العالم يوجد فيه شرط لوجود العالم
وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فالعالم لم يوجد لان شرطه ما كان حاضرا
في الازل واما الجواب الثالث وهو ان شرط دخول العالم في الوجود حضور
ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل
فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا واما الجواب الرابع وهو
ان انقضاء الازل شرط الايجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا في الازل ففات
الايجاد لفوات شرطه واما الجواب الخامس وهو ان حضور الوقت الذي
حدث فيه امكان العالم شرط الايجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا في الازل
ففات الايجاد لفوات شرطه واما الجواب السادس وهو ان القادر يرجح
احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح فمعناه ان دخول العالم في الوجود يتوقف

في ذلك الوقت المعين وذلك الوقت
المعين ما كان حاصلا في الازل
فاذن العالم صح

على ذلك الترجيح ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلا فی الازل ففات الایجاد
لفوات شرطه فثبت ان هذه الاجوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد
وهو اختيار احد القسمين المذكورين فی تلك الحجة وهو ان كل ما لا بد منه
فی المؤثرية ما كان حاصلا فی الازل لكنا ذكرنا هذا التقسيم وابطلناه بان
تلك الامور لما لم تكن حاصلة فی الازل ثم حدثت فان كان حدوثها غنيا
عن المرجح لزم نفی الصانع وان افتقر الى المرجح عاد التقسيم الاول فيه ويلزم
التسلسل فهذه الوجوه ليست اجوبة عن تلك الحجة البتة واصلا ثم انا
نعيد هنا ونبطل كل واحد من تلك الاجوبة على سبيل التفصيل اما الجواب
الاول فهو ضعيف من وجهين الاول ان الارادة القديمة المتعلقة بايجاد العالم
فی الوقت المعين اما ان تكون صالحة للتعلق بايجاد العالم فی وقت اخر
واما لا تكون صالحة لذلك فان كان الحق هو الاول كانت الارادة صالحة
للتعلق بايجاد العالم فی هذا الوقت وصالحة للتعلق بايجاد العالم فی سائر
الاوقات فترجح بعض التعلقات على ما سواه ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح
الممكن لا عن مرجح وان افتقر الى المرجح كان الكلام فيه كما فی الاول ولزم التسلسل
وان كان الحق هو القسم الثانی وهو ان تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم
فی ذلك الوقت ما كانت صالحة للتعلق بايجاد العالم فی وقت اخر فحينئذ
لو يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا بل مؤثرا موجبا بالذات واذا كان
موجبا امتنع تخلف المعلول عنه فهذا يقتضی القول بقدم العالم لا بحدوثه
الوجه الثانی ان تعلق ارادة الله تعالى بايجاد العالم اما ان لا يكون مشروطا
بوقت معين واما ان يكون مشروطا بوقت معين فان لم يكن مشروطا
بوقت معين فهذا معناه انه تعالى فی الازل اراد ايجاد العالم من غير ان تكون
تلك الارادة مختصة بوقت معين واذا كانت الارادة غير مقيدة بوقت
معين البتة وما كانت مشروطة بشرط فات البتة وجب حصول المراد
مع هذه الارادة فكان القدم لازما وان كانت الارادة مشروطة بوقت
معين مثل ان يقال انه تعالى اراد ايجاد العالم فی وقت معين فذلك الوقت

ان

ان كان حاضرا فی الازل وان لم يكن حاضرا فی الازل كان حادثا فحينئذ
لزم حصول المراد فی الازل
ننقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت فان كانت تلك الارادة
مشروطة بوقت اخر لزم التسلسل وهو محال واما الجواب الثانی فهو ضعيف
من وجهين الاول ان العلم بحدوث العالم فی ذلك الوقت تبع لحدوث
العالم فی ذلك الوقت لان العلم يتبع المعلوم وحدوث العالم فی ذلك الوقت
تبع لارادة حدوثه فی ذلك الوقت فلو جعلنا ارادة احداثه فی ذلك الوقت
تبعا لعلمه بوقوع العالم فی ذلك الوقت لزم الدور الثانی ان علم الله
تعالى لما تعلق بحدوث العالم فی وقت معين وبعدم حدوثه فی وقت
اخر وتغير المعلوم محال فحينئذ يمتنع عقلا ان لا يحدثه فی الوقت الذی علم
حدوثه فيه ويمتنع عقلا ان يحدثه فی الوقت الذی علم الله لا يحدث
فيه فهذا المؤثر لا يكون فاعلا مختارا بل موجبا بالذات واما الجواب
الثالث وهو ان حدوث العالم انما اختص بذلك الوقت لمصلحة لا توجد
فی سائر الاوقات وهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان حدوث العالم
لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك الحكمة فحدوث ذلك
الوقت ان كان لا لمحدث فهو نفی الصانع وان كان لمحدث فالسؤال عائد
فی انه لم يحدث قبل ذلك او بعده ويلزم التسلسل وايضا فالمصلحة
الحاصلة فی ذلك الوقت لو كانت حاصلة فيما لاجله حدث العالم كان
قبل ذلك
حاصلا قبل ذلك الوقت فيلزم ان يحدث العالم قبل ان حدث وذلك
محال وان قلنا ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك وانما حصلت
فی ذلك الوقت فاما ان يقال انما حدثت تلك المصلحة فی ذلك الوقت
مع وجوب ان تحدث او مع جواز ان تحدث فان كان الاول فقد جوزتم
ان يحدث الشیء لذاته واذا جاز ذلك فی بعض الامور جاز مثله فی كلها
ويلزم نفی الصانع وان كان الثانی افتقر لاختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة
الى مخصص اخر والكلام فيه كما فی الاول ولزم التسلسل وهو محال الثانی
هو انه مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا

الا بجهة فانه لم يجب ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان كان الترك ممكنا فلما كان الفعل والترك ممكنا مع ذلك الداعي فان توقف على مرجح اخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لا عن مرجح لا يقال الفعل مع هذا الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الاولوية الى حد الوجوب لانا نقول القول بهذه الاولوية سياتي ابطالها في مسئلة خلق الافعال واما الجواب الرابع وهو ان حضور الازل كان مانعا من الايجاد فهو ايضا ضعيف من وجهين احدهما ان مسمى الازل الذي جعلتموه مانعا من الايجاد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول امتنع زواله فكان يجب ان لا يزول ذلك الامتناع هذا خلف فان كان ممكنا لذاته فلا بد لحصوله من سبب والكلام فيه كما في الاول ولا ينقطع حتى ينتهي الى الواجب لذاته وحينئذ يعود المحذور المذكور الثاني ان عدم العالم من الازل الى وقت حدوثه نفي محض والنفي المحض لا يحصل فيه اختلاف وامتياز فامتنع كونه مانعا من الفعل والايجاد واما الجواب الخامس وهو ان العالم ما كان ممكن الوجود قبل ان وجد فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان هذا يقتضي ان يقال انه كان ممتنع الوجود لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهذا يقتضي انقلاب الحقائق وهو محال الثاني ان حال الماهية من حيث هي هي لا يختلف فان ثبت كونها قابلة للوجود في بعض الاوقات ثبت انها من حيث هي هي قابلة للوجود ابدا فكانت ممكنة ابدا فيمتنع ان يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت واما الجواب السادس وهو قولهم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول انه لما استوى الامران بالنسبة اليه ثم وقع احدهما دون الاخر من غير مرجح كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا وان جاز ذلك فليجز مثله في سائر الحوادث وذلك يقتضي استغناء المحدث عن المرجح الثاني هو ان القادر على الفعل والترك اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه فاما ان يقال انه لم يترجح احد الطرفين على الاخر الا اذا خص ذلك القادر

ذلك الطرف بنوع ترجيح او يقال انه يترجح احد الطرفين على الاخر وان لم يخص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح فان كان الاول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف الاخر على انضياف ذلك المرجح اليه وحينئذ يعود الاشكال من الراس وهو ان ذلك المرجح هل كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا فان كان الحق هو الثاني كان معناه انه يترجح احد مقدوريه على الاخر من غير ان يكون ذلك الرجحان بسبب ترجيحه فحينئذ لا يكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير سبب وذلك يقتضي استغناء الفعل عن الفاعل وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم في التمثيل بالهارب من السبع اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب احد القدحين فان هذه الصورة كل احد يعلم بان ما لم يتخصص في قلبه ارادة الذهاب في احد الطريقين وارادة شرب احد القدحين فانه لا يترجح ذلك الطريق على الثاني ولا يترجح ذلك القدح على الثاني فظهر بهذا ان حصول الترجح من غير مرجح اما ان يكون محالا واما ان يلزم منه نفي المؤثرات والتاثيرات وذلك يوجب نفي الصانع بالكلية وهو باطل فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة وهي في الحقيقة اعظم شبهة الفلاسفة في هذه المسئلة الشبهة الثانية لهم في المسئلة قالوا المفهوم من كون الواجب مؤثرا في العالم امر مغاير لذات واجب الوجود ولذات العالم يدل عليه وجوه احدها انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود ونعقل ذات العالم مع الشك في ان واجب الوجود مؤثر في العالم ومع الشك في ان ذات العالم اثر واجب الوجود واذا امكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرية والاثرية مجهولا علمنا ان كون واجب الوجود مؤثرا في وجود العالم وكون العالم اثرا واجب الوجود امر مغاير للذاتين وثانيها ان كون احدى الذاتين مؤثرة في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما والمتوقف على الشيء مغاير له فهذه المؤثرية والاثرية وصفان مغايران للذاتين وثالثها انا نقول هذه الذات مؤثرة في ذاك فنحكم على تلك الذات

مجهولين نخ

بالمؤثرية والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به ورابعها انا نقول هذه الذات صارت
مؤثرة فى الاثر الفلانى بعد انها ما كانت مؤثرة فيه فتجدد صفة المؤثرية
مع كون الذات موجودة قبل يدل على ان صفة المؤثرية مغايرة لتلك الذات
لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من كونها مؤثرة فى ذلك الاثر نفس حصول
ذلك الاثر لانا نقول هذا باطل فانا نقول انما وجد هذا الاثر لاجل ان هذا
المؤثر اثر فى وجوده فعللنا وجوده بمؤثرية المؤثر فيه فلو كانت
مؤثرية المؤثر عبارة عن وجود الاثر لكان ذلك تعليلا لوجود الاثر
بنفسه وانه محال واذا ثبت ان كون واجب الوجود مؤثرا فى وجود العالم
وصف زائد على الذات فنقول هذا الوصف لا جائز ان يكون سلبيا لان
قولنا الشئ الفلانى اثر فى كذا نقيض قولنا ما اثر فى كذا ولما كان
قولنا ما اثر فى كذا سلبا محضا وجب ان يكون قولنا اثر فى كذا وصفا
ثبوتيا زائدا على الذات ولانا نعلم من واجب الوجود كونه مؤثرا فى وجود العالم
ولا نعلم حقيقته المخصوصة فكانت مؤثريته مغايرة لحقيقته المخصوصة
ثم نقول كون الله تعالى مؤثرا فى وجود العالم اما ان يكون حادثا او قديما
فان كان حادثا افتقر الى محدث فكانت مؤثرية المؤثر فى احداث تلك
المؤثرية زائدة عليه ويلزم التسلسل فاذن مؤثرية الله تعالى فى العالم
صفة قديمة لكن كون الشئ مؤثرا فى غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها
الا مع ثبوت المضافين فان كون الشئ موصوفا بصفة المؤثرية من غير
وجود الاثر محال عقلا فاذا كانت صفة المؤثرية قديمة يلزم كون الاثر
قديما وذلك يوجب القول بقدم الاثار الشبهة الثالثة لهم قالوا العالم
لو كان محدثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا فان كان
واجبا كان قبل وجوده موجودا وهو محال وان كان ممتنعا ثم انقلب
ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولما بطل القسمان
لم يبق الا الثالث وهو ان العالم قبل حدوثه كان ممكن الوجود فنقول
الامكان اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان

نقيض الامتناع والامتناع عدمي اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف به
اولى ان يكون موجودا فثبت ان الامكان صفة ثابتة فنقول هذا الامكان
اما ان يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده واما ان يكون وصفا
راجعا الى ذات الممكن والاول باطل وذلك لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات
ولا يمكنه ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه
والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره على المحالات فثبت
ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان صفة موجودة
عائدة الى ذات الممكن ومن المعلوم بالبديهة ان الموصوف بالصفة الموجودة
لا بد وان يكون موجودا وذلك الشئ الذي يحصل فيه امكان حدوث الاشياء
هو المسمى بالهيولى فاذن كل محدث فانه مسبوق بالهيولى وثبت
فى اصول الحكمة ان الهيولى اما ان يكون هو الجسم او يكون امرا لا ينفك
عنه الجسمية وعلى التقديرين فالقول بقدم الجسم لازم الشبهة الرابعة
لهم قالوا كل محدث فانه لا بد وان يكون عدمه قبل وجوده ولا يجوز ان تكون
تلك القبلية نفس ذلك العدم لان العدم الحاصل قبل والعدم الحاصل
بعد يشتركان فى كونه عدما ولا يشتركان فى معنى القبلية والبعدية
فاذن المفهوم من القبلية امر زائد على ذات العدم وذلك الزائد لا بد وان يكون
امرا موجودا ثم ذلك الزائد محدث فيكون مسبوقا بقبل اخر فاذن قبل
كل قبل قبل لا الى نهاية وما ذلك الا الزمان فاذن الزمان قديم
وثبت فى اصول الحكمة ان الزمان من لواحق الحركة فيلزم من قدم الزمان
قدم الحركة وقدم الجسم الشبهة الخامسة قالوا الايجاد احسان فلو لم يكن الله
تعالى موجدا فى الازل لكان تاركا للجود والاحسان مدة غير متناهية وذلك
غير جائز وربما عبروا عنه بعبارة اخرى وقالوا علة وجود العالم جود الباري
وجود الباري ازلي فيلزم ان يكون وجود العالم ازليا الشبهة السادسة
لهم قالوا لو كان الباري تعالى موجدا للعالم بعد ان لم يكن موجدا له
لكان فاعلا بالاختيار وهذا محال فذلك محال اما الملازمة فبينة

بذاتها ومتفق عليها واما ان الثاني محال فلانه من قصد الى ايجاد شيء فاما
ان يكون ذلك الايجاد اولى بالنسبة اليه من ترك الايجاد واما ان يكونا
متساويين والاول محال لانه قبل ذلك الايجاد ما كانت تلك الاولوية حاصلة
وعند الايجاد حصلت تلك الاولوية فيلزم فيه ان يكون ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهذا محال واما انه لم يكن الفعل اولى بالنسبة اليه من الترك
امتنع ان يترجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء ضدان والجمع بينهما
محال لا يقال الفعل وان لم يكن اولى من الترك بالنسبة الى ذلك الفاعل
الا انه اولى بالنسبة الى غيره لان الايجاد احسان الى الغير فهذا القدر من الرجحان
كاف في ترجيح الفعل على الترك لانا نقول ايصال الاحسان الى الغير ان كان
اولى بالنسبة اليه من عدمه عاد حديث النقص الذاتي وان لم يكن اولى عاد
حديث الاستواء والجواب عن الشبهة الاولى انه نقول ان صح ما ذكرتم
يلزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات لانه يلزم من دوام واجب الوجود
ازلا وابدا دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثاني
وهلم جرا الى اخر المراتب فيلزم ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات وانه
خلاف الحس فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود عام الفيض
الا ان حدوث الاثر عنه يتوقف على استعداد القوابل وحدوث هذه
الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية وكل حادث منها مسبوق بالاخر لا الى اول فلهذا السبب
حدث التغير في هذا العالم والجواب انا نقول الغرض المعين اذا حدث
في هذا العالم فاما ان يفتقر في حدوثه الى سبب او لا يفتقر فان لم يفتقر
فقد حدث الممكن لا عن سبب وهو باطل بالاتفاق وان افتقر
الى سبب فذلك السبب ان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه
كما في الاول فيفضي الى وجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة
وهو محال وان كان السبب قديما فقد استند الى المؤثر القديم اثرا محدثا
واذا عقلتم ذلك فلم لا يجوز في ذلك العالم مثل ذلك ايضا والجواب

عن

عن الشبهة الثانية انه نقول مؤثرية المؤثر في الاثر لا يجوز ان تكون
وصفا زائدا على ذات المؤثر لانه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة مفتقرة
في تحققها الى ذات الموصوف فيكون ممكنة في ذاتها مفتقرة الى المؤثر
فيكون مؤثرية المؤثر في تلك المؤثرية زائدة عليها ولزم التسلسل والجواب
عن الشبهة الثالثة ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة ويدل عليه
وجوه احدها انكم سلمتم ان الشيء قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان
صفة موجودة لكان اما ان يكون قائما به او بغيره لا جائز ان يقوم به والا لزم
قيام الموجود بالمعدوم ولا جائز ان يقوم بغيره لان صفة الشيء لا يعقل قيامها
بغيره كان الحركة التي يكون الجسم موصوفا بها يمتنع ان تكون قائمة بغير ذلك
الجسم وثانيها ان اتصاف الماهية بامكان الوجود سابق على اتصافها
بالوجود فلو كان الامكان صفة موجودة لزم ان يكون اتصاف الماهية بوجود
شيء اخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها وثالثها ان الامكان لو كان موجودا
لكان مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في ماهيتها المخصوصة
فاذن ماهيته غير وجوده فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الوجوب
كان موجودا واجبا لذاته فيلزم ان تكون الصفة المفتقرة لذاتها الى ما يكون
ممكنا لذاته تكون واجبة لذاتها وهو محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل
الامكان لزم ان يكون للامكان امكان اخر ويفضي الى التسلسل ورابعها
ان العقول الفعالة والارواح البشرية والهيولى كلها ممكنة فيلزم افتقارها
الى هيولى اخرى وهو باطل لا يقال الممكن انما يفتقر الى الهيولى اذا كان محدثا
لانه قبل حدوثه غير موجود فلا بد له من شيء اخر يكون موجودا قبل حدوثه
حتى يكون ذلك الشيء محلا لذلك الامكان اما العقل الفعال والهيولى لما كانا
موجودين ازلا وابدا كان امكانهما قائما بهما فلا يفتقر الى هيولى اخرى لانا نقول
ثبوت الامكان للماهية الممكنة يكون على سبيل الوجوب الذاتي فاذا كان
شرط قيام الامكان به كونه في نفسه موجودا وثبوت الامكان لازم واجب
بالذات وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم

ان يكون ثبوت الوجود لهذه الاشياء واجبا بالذات ويلزم ان يكون الممكن
لذاته واجبا لذاته وهو محال فثبت بهذه الدلائل ان الامكان لا يعقل ان يكون
صفة موجودة والجواب عن الشبهة الرابعة ان المفهوم من القبلية لا يعقل
ان يكون صفة ثبوتية ويدل عليه وجوه احدها انكم سلمتم ان كل محدث
فان عدمه قبل وجوده فقد جعلتم القبلية صفة للعدم وصفة العدم
لا يعقل ان يكون موجودة فالقبلية ليست صفة موجودة وثانيها ان التقدم
اضافة لا يعقل الا بالاضافة الى التاخر والمضافان يوجدان معا فلو كان
التقدم صفة موجودة لاستحال وجودها الا مع وجود التاخر واذا كان
حصول التقدم والتاخر فاذن القول بان القبلية صفة موجودة يفضي الى هذا
المحال فيكون محالا وثالثها انا قد بينا في اول المسئلة على ان الامس متقدم
على اليوم وليس ذلك التقدم بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم
على الوجود جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد والجواب عن الشبهة الخامسة
وهي قولهم الايجاد جود قلنا هذا ينتقض بايجاد هذه الصور والاعراض
الحادثة فانه جود ولم يلزم منه قدم الصور والاعراض والجواب عن الشبهة
السادسة لم لا يجوز ان يقال الفاعل يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير
اكتساب كمال ولا دفع نقيصة بل بمحض الارادة وبالله العصمة والتوفيق

معا لزم ان يكون حصول المتقدم والمتأخر معا لكن المعية ينافي التقدم والتاخر صح

المسئلة الثانية في ان المعدوم ليس بشئ

هذه المسئلة متفرعة على مسئلة اخرى وهي ان الوجود هل هو مغاير للماهية
ام لا فذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري الى ان وجود كل شئ
نفس ماهيته وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء الى ان وجود الشئ
وصف مغاير للماهية واحتج من قال بان الوجود زائد على الماهية بوجوه
الحجة الاولى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات وخصوصيات
الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات فالوجود مغاير للماهية
وانما قلنا ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات لوجوه الاول
انه صريح العقل حاكم بانه لا واسطة بين طرفي النقيض ولولا ان مفهوم الوجود

امر واحد واقع في مقابلة النفي والا لبطل ذلك فان قيل ان عنيتم بقولكم
انه لا واسطة بين النقيضين انه لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة
وبين لا تحققها فهذا مسلم ولكن هذا لا يقتضي كون الوجود قدرا مشتركا بين
كل الموجودات فان تحقق كل حقيقة عبارة عن خصوصيته تلك
الحقيقة وتعين تلك الماهية وان عنيتم به ان هاهنا مفهوما واحدا بين
الموجودات هو المسمى بالموجودية فهذا هو المصادرة على المطلوب الاول قلنا
لا شك ان العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ومن معنى السلب مفهوما
ويجزم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهو عند تصور مفهوم الثبوت
ومفهوم السلب لا يفتقر الى الاشارة الى ماهية معينة وذلك يوجب كون
مفهوم الثبوت امرا واحدا الوجه الثاني في بيان ان المفهوم من الموجودية امر مشترك
انه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين فهذا يقتضي ان يكون المفهوم من الموجود قدرا مشتركا
بين القسمين الوجه الثالث انا اذا اعتقدنا ان امرا من الامور موجود فسواء
من الوجوه الدالة على كون الوجود وصفا مشتركا فيه بين الموجودات
اعتقدنا ان ذلك الامر جوهر او عرض وبتقدير ان يكون جوهرا فهو متحيز
او غير متحيز وبتقدير ان يكون عرضا فهو لون او طعم فان اعتقادنا في كونه
موجودا يكون باقيا وغير متغير ولولا ان المفهوم من كونه موجودا امر
واحد في الكل لوجب ان يتغير ذلك الاعتقاد عند تغير اعتقاد الخصوصيات
كما انا اذا اعتقدنا فيه انه جوهر ثم اعتقدنا فيه انه عرض فانه يتغير الاعتقاد
الاول الوجه الرابع ان من قال الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات
وجهه لكنا نعتقد في كل واحد واحد من مسمى الوجود بانه غير مشترك فيه بين الماهيات
فلما كان الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه يعم كل وجود علمنا ان الوجود
من حيث انه وجود مفهوم واحد فثبت بما ذكرنا ان الوجود امر واحد
في جميع الموجودات واما ان خصوصية كل واحد من الماهيات غير مشترك
فيها بين جميع الماهيات فمعلوم بالضرورة فثبت بمجموع هاتين المقدمتين
ان وجود كل شئ مغاير لماهيته الحجة الثانية على ان الوجود مغاير للماهية

هى انه لا شك ان فى الموجودات ما هو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود
الذى هو ممكن لذاته ان اخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم
لان الشئ حال كونه موجوداً لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم
(او ما لا يقبل العدم)
وان اخذناه مع اعتبار العدم كان غير قابل للوجود لان الشئ حال كونه معدوماً
لا يقبل الوجود وما لا يقبل الوجود لا يكون ممكن العدم والوجود فلو لم تكن
ماهيته مغايرة للوجود والعدم لما كانت الماهية ممكنة اصلاً ولما
كانت ممكنة علمنا انها مغايرة للوجود والعدم ويمكن تقرير هذه الحجة
بعبارة اخرى وهى ان قولنا فى الشئ انه ممكن الوجود والعدم هو انه
لا يمتنع ان نحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة
والمحكوم عليه بحكم لابد وان يكون متقرراً مع ذلك الحكم فوجب ان تكون
الماهية الممكنة متقررة حالتى الوجود والعدم وذلك يقتضى كون الماهية
مغايرة للوجود فان قيل هذه الحجة انما تلزم لو قلنا الماهية حال وجودها بلغ النظر
او حال عدمها تكون محكوماً عليها فى ذلك الوقت بانها ممكنة ونحن لا نقول
بذلك بل نزعم ان حال وجودها يمكن وجودها وعدمها فى الزمان
الثانى من ذلك الزمان الحاضر فالحاصل انا لا نسلم ثبوت الامكان
بالنسبة الى الحال بل انما نسلم ثبوته بالنسبة الى زمان الاستقبال
فالجواب من وجهين احدهما ان الوجود فى الحال اذا حكم العقل عليه
بانه يمكن ان يصير معدوماً فى الاستقبال فالمحكوم عليه بالعدم فى الاستقبال
هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لابد وان يكون متقرراً مع ذلك الحكم
فتلك الماهية ممكنة التقرر مع العدم فى الاستقبال واذا حصلت
الماهية بدون الوجود كانت الماهية مغايرة للوجود الثانى وهو ان قولكم
ان الشئ يمكن ان يصير معدوماً فى الاستقبال يحتمل وجهين احدهما
ان امكان العدم فى الاستقبال حاصل فى الحال والاخر ان امكان العدم
فى الاستقبال يحصل فى الاستقبال والاول محال لان امكان العدم
فى الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال ممتنع الحصول

فى الحال فامكان العدم فى الاستقبال موقوف على شرط ممتنع فيمتنع الحصول
فى الحال لذاته وما توقف على مثل هذا الشرط كان ممتنع الحصول فثبت انه
يمتنع ان يحصل فى الحال امكان العدم فى الاستقبال ولما بطل هذا الاحتمال
بقى الاحتمال الثانى وهو ان الموجود فى الحال يمكن ان يصير معدوماً فى الاستقبال
عند حضور الاستقبال لكن الاستقبال اذا حضر صار حاضراً فحينئذ
يعود الامر الى ان الممكن انما يكون محكوماً عليه بالامكان بالنسبة الى الحال
لا بالنسبة الى الاستقبال وذلك يبطل ما ذكرتم من السؤال الحجة الثالثة
على ان الوجود زائد على الماهية هو انه يمكننا نعقل الماهية مع الذهول
عن وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءاً من اجزاء الماهية
لكان ذلك ممتنعاً فان قيل هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة
فان عندهم وجود البارى تعالى نفس حقيقته مع انا نعقل وجوده
ولا نعقل ماهيته وايضاً فانا نتصور ان الوجود ما هو ثم نصدق بان
ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع والتصور غير التصديق فيلزم ان يكون
تصديقنا بان الوجود حاصل زائداً على حصول وجود الموجود ويلزم منه
التسلسل وايضاً فانا نعقل ذاتين مع الذهول عن كون احدهما لازماً
للاخر وملزوماً له او كون احدهما مؤثراً فى الاخر او اثراً له او كون احدهما
حالاً فى الاخر او محلاً له ويلزم ان يكون كون الشئ لازماً للاخر او ملزوماً
له ومؤثراً فيه واثراً له وحالاً فيه ومحلاً له زائداً على الذات وذلك
محال لافضاء ذلك الى التسلسل وايضاً فهب ان ما ذكرتم يدل على
ان الوجود الخارجى زائد على الماهية لكن لا يفيد ان الوجود الذهنى
زائد على الماهية الجواب انه اذا صدق على احد الامرين كونه معلوماً
وعلى الاخر انه غير معلوم فلو لم يجب التغاير بينهما لكان قد صدق
على الامر الواحد انه معلوم غير معلوم فيلزم اجتماع النفى والاثبات
وانه محال فى بداية العقول واذا كانت هذه المقدمة من اقوى
البديهيات كان ايراد النقض عليها تشكيكاً فى البديهيات

فلا يستحق الجواب وايضاً فان عندنا ان وجود الله تعالى زائد على حقيقته
واما تصديقنا بان الوجود قد وقع فليس المراد منه ان الوجود حصل
له وجود اخر بل المراد منه ان الوجود هل حصل للماهية ام لا وهذا
هو عين الدليل الذي تمسكنا به واما حديث اللازمية والملزومية
وامثالهما فهي اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجي فانه لا يمكن
ان يقال انه اعتبار ذهني والا لزم ان يقال انه لا موجود في الاعيان
او انه يقال وجوده في الاعيان نفس ماهيته فحينئذ يرجع ما ذكرنا
من اجتماع النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال واما الوجود الذهني
فجوابه ان الماهية كما وجدت في الاذهان عارية عن الوجود الخارجي
فقد وجدت في الاعيان عارية عن الوجود الذهني وذلك يوجب التغاير
الحجة الرابعة على ان الوجود زائد على الماهية هي انا في بديهة العقل
ندرك تفرقة بين التصور وبين التصديق فالفرق بين قولنا السواد
وبين قولنا السواد موجود معلوم بالبديهة ولذلك فان من قال السواد
وسكت حكم كل عقل بانه ما نفى وما اثبت وما ذكر كلاما مفيداً
واذا قال السواد موجود او غير موجود فقد نفى واثبت وادعى ويطالب
على صحة ما ذكره بالحجة ولو كان كونه موجوداً هو نفس كونه سواداً لما حصل
الفرق المذكور المعلوم بالبديهة فان قيل هذا الفرق الذي ذكرتم
واقع بحسب اللفظ لا بحسب المعنى الجواب انا نعلم بالبديهة ان من ادعى
ان للعالم صانعاً ثم اقام الدليل على دعواه لم يكن مطلوبه بهذه الحجة
نفس اللفظ بل المعنى فسقط ما ذكروه من السؤال واحتج من قال الوجود
غير زائد على الماهية بان قال لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان
قيام الوجود بالماهية ان توقف على كون الماهية موجودة لزم اما
كون الشيء مشروطاً بنفسه او وقوع التسلسل وان لم يتوقف عليه فحينئذ
يلزم قيام الصفة الثبوتية بالمعدوم المحض وذلك محال لان المحسوس
عندنا من الذوات ليس الا الصفات فاذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم

فا

فالجدار الذي نشاهده لا نشاهد منه الا لونه وكثافته وثقله فاذا لم يبعد
قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم لم يبعد ان يكون الموصوف بالكثافة
والثقل واللون المخصوص معدوماً محضاً وذلك يقتضي وقوع الشك
في ان ذات الجدار وذات الانسان هل هي موجودة ام لا ومعلوم ان ذلك
فاسد والجواب عنه ان محل الوجود هو الماهية ثم الماهية من حيث
هي ماهية مغايرة للوجود والعدم فلم يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم
اذا عرفت هذه المسئلة فلنرجع الى المقصود فنقول اما من قال وجود كل
شيء نفس ماهيته لزمه القطع بانه متى زال الوجود فقد زالت الماهية
فالقول بان المعدوم شيء لا يتصور على مذهب هذا القائل اما من قال الوجود
زائد على الماهية فقد اختلفوا في انه هل يمكن تقرر الماهية عند زوال
صفة الوجود فمن جوز ذلك قال المعدوم شيء يعني الماهية من حيث هي هي
تكون متقررة حال ما لا تكون موجودة ومن لم يجوز ذلك قال المعدوم ليس
بشيء اذا عرفت هذا فلنرجع الى تعيين محل النزاع في هذه المسئلة
فنقول المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما ان يكون جائز
العدم جائز الوجود (نسخة: الثبوت) اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وليس
بذات ولا شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب
اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض وليس بشيء ولا بذات وهذا قول ابي الحسين
البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات
في ان المعدوم ليس بشيء
وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع لنا في بيان ان المعدوم
ليس بشيء وجوه الحجة الاولى ان هذه الماهيات لو كانت متحققة في الخارج
حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية في كونها متحققة خارج الذهن
ومتباينة بخصوصياتها المتعينة وما به المشاركة غير ما به المباينة
فيلزم ان يكون تحقق كل ماهية زائداً على خصوصيتها ولا معنى للوجود
الا هذا التحقق فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال
ومما يدل على ان كونها متحققة خارج الذهن امر زائد على ماهياتها المخصوصة

انا اذا قلنا السواد ثم قلنا السواد متقرر حال العدم فنحن ندرك تفرقة
بديهية بين هذا التصور وهذا التصديق ولولا ان تقررها خارج الذهن
حال عدمها امر زائد على ماهيتها والا لما بقى فرق بين التصور وبين التصديق
وذلك محال على ما قررناه فثبت ان الماهيات لو كانت متقررة حال
عدمها لكانت موجودة حال عدمها ولما كان ذلك محالا علمنا ان القول
بان كون الماهيات متقررة حال عدمها محال والله الموفق البرهان الثانى
ان الذوات الثابتة فى العدم اما ان تكون متناهية او غير متناهية
والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة اما ان
كونها متناهية باطل فبالاتفاق واما ان كونها غير متناهية باطل
فذلك لان مجموع الذوات المعدومة حين ما لم يخرج منها شئ الى الوجود كان
اكثر مما بقى منها فى العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والا لكان الشئ
مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات
التى بقيت الان فى العدم اقل من مجموع الذوات التى كانت معدومة
عند ما لم يخرج شئ منها الى الوجود وما كان اقل من غيره كان متناهيا
فالذوات التى بقيت الان فى العدم متناهية والذى خرج منها الى الوجود
متناه ومجموع المتناهى يكون متناهيا فثبت بان القول بكون الذوات
غير متناهية محال البرهان الثالث مع المتناهى هذه الماهيات من حيث انها
هى ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هى هى
محدثة فيلزم ان تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفى المحض والعدم
الصرف وذلك هو المطلوب وانما قلنا ان هذه الماهيات ممكنة لذواتها
وذلك لانها لو كانت واجبة التقرر لذواتها فى الخارج لكانت واجبة التقرر
فى الخارج ممتنعة الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك وحينئذ
يكون واجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها
فى كونها متقررة فى الاعيان ممكنة وثبت ان كل ممكن محدث ثبت
انها من حيث انها ماهيات محدثة وذلك يبطل القول بان المعدوم شئ

وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم فى مسئلة حدوث الاجسام
البرهان الرابع قوله تعالى والله على كل شئ قدير وجه الاستدلال
بالاية ان اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا
على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته صلاحية التاثير
فى تلك الماهيات تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله
تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر
ومتى كان الامر كذلك ثبت ان الماهيات باسرها نفى محض وعدم صرف
فى الازل وهو المطلوب واحتج القائلون بان المعدوم شئ بوجوه الحجة
الاولى ان المعدومات متميزة فى انفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض
فلا بد وان تكون فى انفسها حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا
ذلك والذى يدل على ان المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها
وجوه الاول هو انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب
وهذان الطلوعان معدومان فى الحال ونحن الان نعلم امتياز كل واحد
منهما من الاخر وهذا يدل على وقوع الامتياز فى المعدومات الثانى هو انا
قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولسنا قادرين على الطيران الى السماء
فقد تميز احد المعدومين عن الثانى من حيث ان احدهما مقدور لنا
وهذا الامتياز واقع حالة العدم فثبت وقوع الامتياز فى المعدومات
الثالث هو انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال واولاد وخيرات
وسعادات وان لا يحدث لنا انواع الامراض والافات مع كون كل واحد
من هذين القسمين معدوما فلولا تميز احد المعدومين عن الاخر حال
كونه معدوما بماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة والا لامتنع كون
احدهما مراد الوقوع وكون الاخر مكروه الوقوع الرابع هو ان المعدوم
قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين
متميز من الاخر فى نفسه وحقيقته وكذلك فان القادر المختار
لا يمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات ولولا امتياز الممتنع

والاخر غير مقدور لنا

عن الممكن في نفسه والا لما صح ذلك لا يقال هذه الامور وان كانت
معدومة في الخارج الا انها موجودة في الذهن فلهذا اصح وقوع الامتياز
فيها لانا نقول انكم اما ان تقولوا ان هذه المعلومات موجودة في الذهن
او تقولوا العلم بها موجود في الذهن والاول باطل لانا نعلم الشمس والقمر
فلو كانت هذه المعلومات موجودة في الذهن لزم فيمن تصور شموسا
كثيرة واقمارا كثيرة وبحرا من زيبق وجبلا من زبرجد ان يوجد في ذهنه
هذه الاشياء والقول بفساده معلوم بالضرورة واما الثاني فهو ان الحاصل
في الذهن هو العلم بهذه الاشياء فهذا مسلم الا ان بحثنا عن المعلوم
لا عن العلم فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة في الذهن علمنا انها
في انفسها وحقائقها متميزة سواء وجدت في الذهن او لم توجد وذلك هو المطلوب
فثبت بهذه البراهين الاربعة تميز بعض المعدومات عن البعض حال كونها
معدومة واذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين عن الاخر يتوقف على
كون كل واحد منهما في نفسه حقيقة معينة وماهية معينة فان تميز
البعض عن البعض حكم من احكام تلك الحقائق وصفة من صفاتها
وثبوت الصفة والحكم بدون تقرر الموصوف محال فثبت ان المعدومات
متميزة وثبت ان التميز لا يتحقق الا عند كون الحقائق والماهيات
متقررة وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقائق
وذلك هو المطلوب الحجة الثانية للمعتزلة على ان المعدوم شيء هي انه لا نزاع
في وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح
عليه الوجود والعدم وكلما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر مع
الوجود تارة ومع العدم اخرى واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ثبت
ان المعدوم شيء لا يقال المراد من قولنا انه يمكن ان يكون معدوما هو انه
لا يمتنع بقاء ماهيته متقررة متحققة ولا يمتنع ايضا بطلان تلك الماهية
وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة فهذا هو المراد من الامكان ومعلوم
ان هذا القدر لا يدل على ان المعدوم شيء لانا نقول اذا قلنا هذه الماهية

ممكن

ممكن بطلانها وزوالها ولا شك ان هذه قضية موضوعها قولنا هذه الماهية
ومحمولها قولنا ممكن بطلانها وزوالها ولا شك ان ماهية القضية مركبة
من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة ولا شك ان المركب لا يوجد الا عند
جميع مفرداته فاذن هذه القضية لا توجد الا اذا حصل موضوعها مقارنا
لمحمولها فاذا جعلنا الموضوع نفس تلك الماهية وجعلنا المحمول امكان
بطلان تلك الماهية كان معنى هذا الكلام ان هذه الماهية يمكن تقررها
حال بطلانها ومعلوم ان ذلك محال فثبت ان كون الممكن ممكنا يستحيل
ان يكون مفسرا بهذا المعنى بل لابد وان يكون مفسرا بانه يجوز كون الماهية
موصوفة بالوجود ويجوز كونها خالية عن الوجود ومتى كان الامر كذلك
ثبت ان المعدوم شيء الحجة الثالثة ان كل ماهية موجودة فهو اما ان يكون
ممتنع الوجود لذاته واما ان يكون متصور الوجود لذاته سواء كان ذلك
الذي هو متصور الوجود واجب الوجود او غير واجب الوجود فاذن كونه
ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود امران متقابلان لا واسطة بينهما فنقول
امتناع الوجود لا يمكن ان يكون صفة موجودة اذ لو كان الامتناع صفة
موجودة لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع موجودا ضرورة امتناع
قيام الصفة الموجودة للنفي المحض فحينئذ يلزم ان يكون ممتنع الوجود
موجودا وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس صفة موجودة فوجب
ان يكون تصور الوجود صفة موجودة ضرورة انه لابد في احد النقيضين
من ان يكون امرا ثبوتيا اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان كل محدث فانه
قبل حدوثه ممكن الوجود لذاته اذ لو لم يكن ممكنا لذاته لكان اما واجبا
لذاته فيكون موجودا قبل ان كان موجودا وهو محال او ممتنعا لذاته
فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال فثبت
ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وثبت ان الامكان صفة
ثابتة وثبت ان الصفة الثابتة تستدعي موصوفا ثابتا فاذن لابد وان تكون
الماهية متقررة قبل حدوثها حتى تكون موصوفة بهذا الامكان وذلك

كون المعدوم شيئاً لا يقال لم لا يجوز ان يكون الامكان عبارة عن كون القادر
متمكناً من ايجاده لانا نقول القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن وغير متمكن
من ايجاد المعدوم الممتنع فلولا امتياز الممكن عن الممتنع في نفسه بامر
عائد اليه والا لما كان الامر كذلك الحجة الرابعة الماهية لو كانت متجددة
لكان تجددها باحداث محدث وايقاع قادر وهذا محال فذلك محال
بيان الملازمة ان كل ما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من مكون ومحقق
بيان انه يمتنع ان يكون تحقق الماهيات وتقررها باحداث محدث وذلك
لان كل ما كان متحققاً بسبب غيره لزم من فرض عدم ذلك الغير
عدم ذلك الاثر فلو كان كون الجوهر جوهراً وكون السواد سواداً لاجل
سبب منفصل لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ان يخرج الجوهر
عن كونه جوهراً والسواد عن كونه سواداً وذلك محال لان قولنا السواد
خرج عن كونه سواداً او بطل كونه سواداً قضية موضوعها السواد ومحمولها
خرج عن كونه سواداً وبطل كونه سواداً ومن شرط صحة القضية امكان
اجتماع موضوعها ومحمولها معاً ومعلوم ان اجتماع النقيضين محال فثبت
انه يستحيل قولنا السواد خرج عن كونه سواداً او بطل كونه سواداً واذا كان
الامر كذلك ثبت انه يمتنع استناد تقرر الماهيات وتكونها الى ايجاد الموجد
الحجة الخامسة قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله
سمى الامر الذي سيفعله غداً في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون
المعدوم شيئاً الجواب عن الحجة الاولى ان نقول انا نجد من انفسنا بتة شعوراً
وادراكاً في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست
بماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض فالصورة الاولى العلم بالممتنعات
وذلك لانا نحكم بان شريك الله تعالى ممتنع ونقيم الدلالة على ذلك
ولولا انا تصورنا شريك الاله لاستحال منا ان نحكم عليه بالامتناع
لان التصديق بدون التصور محال ولانا نقول شريك الله تعالى محال والجمع
بين العدم والوجود محال وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين

محال

محال ونميز بين كل واحد من تلك التصديقات وبين الاخر
والشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه الصور مع حصول الاتفاق
بين جميع العقلاء على ان هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقائق ولا ماهيات
الصورة الثانية العلم بالمركبات كما اذا تصورنا بحراً من زيبق وجبلاً من ياقوت
فان البحر والجبل عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتألف وموصوفة
بالوان مخصوصة واشكال مخصوصة وعندكم الثابت في العدم انما
هو ذوات الجواهر وذوات الاعراض فاما كون الجوهر موصوفاً بالعرض
فذلك غير ثابت في العدم البتة والجبل انما يكون جبلاً بكون الجواهر
موصوفة بالاعراض والتركيبات فاذاً الشعور الذهني حاصل في هذه
الصورة مع ان المشعور به غير حاصل البتة لا في العدم ولا في الوجود
الصورة الثالثة العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا بحصول هذا
الجسم في هذا الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس غداً من المشرق
لا من المغرب ولا معنى بطلوع الشمس من المشرق الا حصولها في ذلك
الحيز دون هذا الحيز ولا شك ان هذه النسب غير ثابتة في العدم لان
كون الشمس المعدومة حاصلة في المكان المعدوم محال في بديهة العقل
فانتم ايضاً ساعدتم على انه لا حصول ولا تقرر لامثال هذه النسب في العدم
الصورة الرابعة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز النفي المحض
عن الثبوت فمسمى النفي الصرف والسلب المحض ان يكون متميزاً
عن الثبوت مع انه يستحيل لمسمى النفي المحض ان يكون ثبوت لان المراد من النفي
المحض ما هو مقابل المسمى الثبوت ومناف له فلو كان له ثبوت
بوجه ما لكان منافي الشيء ومناقضه نفس ذلك الشيء وهو محال و
لان الخصم يساعد على ان مسمى العدم غير ثابت في العدم الصورة الخامسة
انا نحكم على الماهية المعدومة بانها غير الموجودة فقبل اتصاف تلك
الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ونميز في اذهاننا بين
مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد ولذلك فان الخصم يقول مسمى الجوهر

والسواد ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت في العدم فثبت انا
نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة
بالوجود فلو لزم من مجرد هذا التمييز الذهني والشعور العقلي كون المشعور به
حاصلا في العدم لزم كون ماهية الوجود متقررة في العدم وذلك محال
لان العدم نقيض الوجود والنقيضان لا يجتمعان ولان الخصم ايضا
مساعد على ان ماهية الوجود غير متقررة في العدم الصورة السادسة
نحن نعقل ماهية المؤثرية وماهية المتأثرية ونميز بين كل واحد
منهما وبين الاخرى وبينهما وبين غيرهما مع ان الخصم ساعد على ان
المعدوم لا يكون مؤثرا ولا متأثرا ولا يتقرر حالة العدم مسمى المؤثرية
ومسمى المتأثرية فالشعور الذهني والادراك العقلي حاصل مع ان
المشعور به غير حاصل وكذا كون الشيء فوق غيره وتحت غيره ويمينا
وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات اذا عرفت هذا فنقول تعني
بكون المعدوم معلوما هذا القدر من التمييز الذهني الحاصل في هذه
الصورة ام تعني به امرا وراء هذا القدر ان عنيت به الاول تعذر
الاستدلال بكونه معلوما على كونه شيئا لان هذا القدر من المعلومية
حاصل في هذه الصور مع انها ليست بماهيات ولا ذوات ولا حقائق
بالاتفاق وان عنيت بكون المعدوم معلوما امرا وراء هذا القدر فلا بد
من تفسير كون المعدوم معلوما ثم من اقامة الدلالة على كونه معلوما
بذلك التفسير فانا من وراء النزاع في المقامين واعلم انك متى اوردت
هذا السؤال على هذا الوجه ضاق الكلام على الخصم جدا واما دليلهم
الثاني على قولهم المعدوم متميز وهو ان المقدور قبل دخوله في الوجود
متميز عن غير المقدور وذلك يقتضي وقوع الامتياز في المعدومات
الجواب ان المقدور هو الذي يكون للقادر فيه تأثير اما بالتحقيق واما
بالابطال وعندكم هذه الماهيات ثابتة في العدم ولا تأثير للقادر
فيها البتة وانما تأثير القادر في اعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات

فالمقدور اما الوجود واما موصوفية الماهية بالوجود وايا ما كان
فهو غير ثابت حال العدم فثبت ان الذي يمكن جعله مقدورا استحال
القول بكونه ثابتا في العدم والذي يمكن القول بكونه ثابتا في العدم
استحال القول بكونه مقدورا للقادر فقد سقطت هذه الشبهة واما
دليلهم الثالث على قولهم المعدومات متميز بعضها عن البعض
وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادا وبعضها مكروها فجوابه
ان الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلق الارادة
والكراهة بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها موجودة لكن
صيرورتها موجودة لا تتقرر حال العدم فعاد ما ذكرنا من ان الذي
يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة لا يمكن القول بثبوته في العدم
والذي يمكن القول بثبوته في العدم لا يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة
واما دليلهم الرابع على ذلك وهو تمييز المعدوم الممكن عن المعدوم
الممتنع فجوابه ان المعدومات الممتنعة اقسام كثيرة مثل شريك الاله
والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الان الواحد في مكانين
وكل واحد من هذه الاقسام متميز عن الاخر في الذهن ولم يلزم من ذلك
كونها ثابتة في العدم فكذا هنا واما الحجة الثانية التي عولوا عليها
في ان المعدوم شيء وهو قولهم الممكن هو الذي يمكن تقرر ماهيته تارة
مع العدم واخرى مع الوجود وذلك يقتضي جواز تقرر الماهية بدون
الوجود فجوابها ان الماهية اذا كانت واجبة التقرر حالتي العدم
والوجود ممتنعة التغير في نفسها امتنع جعل الامكان صفة لها
بل الامكان يكون صفة للوجود ثم انا توافقنا على ان الوجود غير ثابت
في العدم فعاد ما ذكرنا من ان الذي يمكن جعل الامكان وصفا له
لا يعقل اثباته في العدم لا يمكن جعل الامكان وصفا له واما الحجة
والذي يعقل اثباته في العدم
الثالثة وهي قولهم الامكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود
فوجب تحقق الماهية قبل الوجود فجوابها قد تقدم في مسئلة الحدوث

واما الحجة الرابعة وهي قولهم لو كانت الماهية متجددة لكان وقوعها
بالفاعل لكن وقوعها بالفاعل محال فجوابها ان القادر كما يجعل الماهية
موجودة فهو يجعل الماهية ماهية والحجة التي تمسكتم بها في امتناع
وقوع الماهية بالفاعل فهي بعينها تقتضي امتناع وقوع الوجود بالفاعل
فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل انه يخرج
الوجود عن كونه وجوداً وهو محال فان التزموا ان الوجود لا يقع بالفاعل (وزعموا ان الواقع بالفاعل)
هو موصوفية الماهية بالوجود اوردنا عليهم ذلك الكلام في نفس
تلك الموصوفية وذلك يقتضي ان لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود
ولا موصوفية الماهية بالوجود وذلك يوجب ان لا يكون للمؤثر اثر
البتة وهو يوجب نفي الصانع فثبت ان هذه الحجة ساقطة واما الحجة
الخامسة وهي التمسك بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً فهذا يقتضي
اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتاً وماهية وحقيقة
اما قوله تعالى والله على كل شيء قدير فانه يقتضي وقوع الماهيات
بالقادر وذلك يفيد نفي كون الذوات والماهيات متحققة في الازل فالاية
التي عول الخصم عليها لا يفيد الا مجرد اللفظ والاية التي عولنا عليها تفيد
المعنى فكان قولنا اولى والله الموفق

المسئلة الثالثة

في اثبات العلم بالصانع وقبل الخوض في المقصود لا بد من تقديم مقدمات
المقدمة الاولى في الفرق بين الامكان والحدوث فالامكان عبارة عن
كون الشيء في نفسه بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعاً واجباً
ذاتياً والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم والفرق بين
هذين الامرين ظاهر المقدمة الثانية زعم كثير من مشايخ علم الاصول
انّ علة الحاجة الى المؤثر الحدوث ومنهم من زعم ان علة الحاجة
هي مجموع الامكان والحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة
ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث فيكون الحدوث
على هذا القول شرط العلة وعندنا ان الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة

الفرق بين الامكان والحدوث

علة الحاجة الى المؤثر الحدوث

لا بان يكون تمام العلة ولا بان يكون شطر العلة ولا بان يكون شرط العلة والدليل
عليه ان الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقاً بالعدم ومسبوقية الوجود
بالعدم صفة للوجود الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه الذي هو متأخر
عن احتياجه الى القادر الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة وعن جزء
تلك العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او جزءاً
من هذه العلة او شرطاً لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب
وهو محال المقدمة الثالثة زعم جمهور الفلاسفة والمعتزلة ان تأثير
المؤثر انما يكون في وجود الاثر لا في ماهيته وهذا القول عندنا باطل
لان الوجود له ماهية فلو امتنع ان يكون للقادر تأثير في الماهية لامتنع
ان يكون له تأثير في الوجود فان قيل تأثير القادر في جعل الماهية
موصوفة بالوجود قلنا موصوفية الماهية بالوجود يمتنع ان يكون امراً
ثابتاً ويدل عليه وجوه احدها ان اتصاف الماهية بالوجود لو كان امراً
ثابتاً مغايراً للماهية والوجود لما كان جوهراً مستقلاً بنفسه قائماً بذاته
بل كان صفة من صفات الماهية فحينئذ يكون اتصاف الماهية بتلك الصفة
زائداً على الماهية وعلى تلك الصفة ويلزم التسلسل وثانيها هو ان تلك الموصوفية
يكون متساوية في الوجود لسائر الموجودات ومخالفة لها في الماهية فيلزم
ان يكون لاتصاف الماهية بالوجود ماهية ووجود فيكون اتصاف ماهيتها
بوجودها زائداً آخر ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل وحينئذ
لا يكون الموجود الواحد موجوداً واحداً بل يكون موجودات غير متناهية
وذلك محال وثالثها هو ان موصوفية الماهية بالوجود بتقدير ان يكون
امراً مغايراً للماهية والوجود فلا بد وان يكون له ماهية فاذا امتنع ان يكون
للقادر تأثير في الماهيات امتنع ان يكون له تأثير في هذه الموصوفية
وعلى هذا التقدير لا يكون للمؤثر اثر لا في الماهية ولا في الوجود ولا في موصوفية
الماهية بالوجود وهذا نفي التأثير والمؤثر بالكلية وهو باطل قطعاً
بل القول الصحيح ان المؤثر كما يؤثر في جعل الماهية موجودة فكذلك

يؤثر في جعل الماهية ماهية المقدمة الرابعة ان الطريق الى اثبات الصانع
سبحانه وتعالى ليس الا احتياج هذه الموجودات المحسوسة الى موجود اخر غير محسوس
ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان وعلى قول اخر هو الحدوث
وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث ثم هذه الامور الثلاثة اما
ان يعتبر في الذوات او في الصفات فالمجموع طرق ستة الطريق الاول الاستدلال
على وجود واجب الوجود بامكان الذوات فنقول لا شك ان الحقائق والماهيات
موجودة وكل موجود فاما ان تكون حقيقته قابلة للعدم او لا يكون كذلك
فان لم تقبل حقيقته العدم لما هي هي كان ذلك الموجود هو الواجب لذاته
وهو المطلوب وان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول كل موجود يكون
حقيقته قابلة للعدم فانه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والى العدم
على السوية وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحا على عدمه الا لمرجح
وذلك المرجح لا بد وان يكون موجودا ثم ذلك المرجح ان كان ممكنا عاد الكلام
فيه والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود
لذاته فهذا البرهان مبني على هذه المقدمات المقدمة الاولى قولنا كل موجود
يقبل العدم بالنسبة الى ماهيته على السوية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
فان الوجود والعدم ط
ماهية قابلة للعدم والوجود الا ان الوجود اولى بتلك الماهية من العدم
فلكونه قابلا للعدم يكون من الممكنات ولكون الوجود اولى به من العدم
يستغني عن المرجح فنقول في جواب هذا السؤال انه متى كان الوجود اولى به
من العدم كان واجب الوجود لذاته والذي يدل عليه هو ان الماهية مع تلك
الاولوية ان لم يصح العدم عليها كان واجبا لا ممكنا وان صح العدم عليها كان
ممكنا وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض تحققه محال فلنفرض الماهية مع تلك
الاولوية تارة موجودة واخرى معدومة ونسبة تلك الاولوية الى الوقتين
على السوية فاختصاص احد الوقتين بالوجود دون الوقت الثاني اما ان يتوقف
على انضمام قيد اليه لاجله اختص ذلك الوقت بالوجود واما ان لا يكون
كذلك فان كان الاول لم تكن تلك الاولوية كافية في حصول الوجود

بل

٣٤

بل لا بد معها من هذا القيد الزائد لكنا فرضنا تلك الاولوية كافية في ترجيح الوجود
هذا خلف وايضا فانا نقول تلك الاولوية مع هذه الضميمة ان لم تقتض الوجوب
عاد التقسيم الاول فيه وان افاد الوجوب فحينئذ يصح قولنا انه متى حصل
الرجحان حصل الوجوب المقدمة الثانية الممكن المتساوي لا يترجح احد طرفيه
على الاخر الا لمرجح وللعلماء في تقرير هذه المقدمة قولان احدهما انها مقدمة
بديهية اولية وذلك لانها لو كانت نسبة الوجود ونسبة العدم الى تلك
الماهية على السوية قضى صريح العقل بانه يمتنع رجحان احدهما على الاخر
الا لاجل انضياف امر من الامور الى الطرف الراجح ولذلك فان كل عاقل اذا
احس بحدوث شيء في وقت معين طلب لحدوثه علة وسببا وذلك يدل
على ان افتقار رجحان الجائز الى المرجح امر متقرر في بداية العقول القول الثاني
ان هذه المقدمة برهانية واحسن ما قيل في هذا المقام ان الاستواء
والرجحان متناقضان متنافيان فلما ثبت ان ماهية الممكن مقتضية
للاستواء فلو حصل الرجحان ايضا لاجتمع النقيضان وهو محال
وعندي ان هذه الحجة ضعيفة لان التناقض انما يلزم لو كانت الماهية
مقتضية للاستواء ومقتضية للرجحان ايضا اما من يقول الماهية
مقتضية للاستواء واما الرجحان فانه حصل لا لعلة البتة لا لذاته
ولا لغيره لم يلزم التناقض على هذا القول والاقوى ان يقال الممكن هو
الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على التساوي فالشيء الذي يكون
كذلك امتنع ان يدخل في الوجود الا بعد ان يصير وجوده راجحا على عدمه
فذلك الرجحان سابق على وجوده فيمتنع ان يكون محل ذلك الرجحان هو
وجوده لان ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده لكان متأخرا عن
وجوده لكنا بينا انه متقدم على وجوده فيحصل الدور وهو محال
فاذن ذلك الرجحان يجب ان يكون صفة لشيء اخر يلزم من وجوده
وجوده وذلك هو المؤثر فثبت ان كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر
ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه اخر

بلغ العرض

وذلك انهم قالوا الزمان يمتنع ان يكون له مبتداء ومنتهى لانا لو فرضنا
للزمان اولا لكان عدمه سابقا على وجوده بالزمان والسبق بالزمان
لا يحصل الا مع وجود الزمان فيلزم ان يقال الزمان كان موجودا قبل
ان كان موجودا وذلك محال وهكذا لو فرضنا للزمان منتهى لكان عدمه
حاصلا بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا تحصل الا
مع الزمان فيلزم ان يقال الزمان موجود بعد ان لم يكن موجودا وذلك
محال فثبت ان عدم الزمان محال واذا ثبت هذا قالوا الزمان اما ان يكون
واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لانه مركب من انات متتالية منقضية
وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا لذاته فهو اذن ممكن لذاته وهذا الممكن
اما ان يقع لغيره او لذاته او لا لغيره ولا لذاته فان كان لغيره ثبت افتقاره
الى المؤثر وان كان لذاته وجب ان لا يكون منقضيا بل يكون باقيا
مستمرا وهو محال وان كان لا لذاته ولا لغيره كان حدوثه اتفاقيا وكل ما كان
اتفاقيا لم يمتنع في العقل ان لا يوجد لكنا قد بينا ان العدم على الزمان
محال ولما بطل القسمان ثبت القسم الاول وهو انه ممكن لذاته الا انه واجب
لوجوب سببه فلا جل وجوبه لوجوب سببه ومؤثره يمتنع العدم
عليه وعند هذا يظهر ان دلالة وجود الزمان على وجود واجب الوجود
اظهر من دلالة جميع الممكنات ولعله هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر هذا ما يمكن تقريره بناء على اصول القوم
فان قيل القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه اسولة السوال الاول افتقار الممكن
الى المؤثر اما ان يكون حال وجوده او حال عدمه والقسمان باطلان فبطل القول
بالافتقار اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال الوجود
لانه يلزم ايجاد الموجود وهو محال واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال العدم
وذلك لان المؤثر ما يكون له اثر والعدم نفي محض فالقول باثبات التأثير
حال كون الاثر عدما محضا محال وايضا فلانه ما دام يكون باقيا على العدم
كان باقيا على العدم الاصلي والعدم الاصلي يمتنع استناده الى مؤثر الوجود

والايجاد فاذا ما دام يكون باقيا على العدم امتنع استناده الى المؤثر واذا ثبت
فساد القسمين ثبت ان القول بالتأثير محال السوال الثاني لو فرضنا انه مؤثرا
اثر في اثر لكان اما ان يؤثر في ماهية ذلك الاثر او في وجوده او في اتصاف
ماهيته بوجوده والكل باطل فالقول بالتأثير باطل اما بيان الحصر
فلانه لو لم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا
الى المؤثر لكان ذلك الذي يعرض اثرا لذلك المؤثر غنيا عن ذلك المؤثر
في ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده فحينئذ يكون
ذلك الاثر غنيا في وجوده عن ذلك المؤثر مطلقا ولا يكون اثرا له هذا خلف
واما بيان فساد الاقسام فهو ان نقول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون تأثير
المؤثر في ماهية الاثر وذلك لانه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل
مثلا لكان عند فرض عدم ذلك الفاعل وجب ان يخرج السواد عن كونه
سوادا لان ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم ذلك الغير لكن خروج السواد
عن كونه سوادا محال فوجب ان لا يكون كون السواد سوادا واقعا بالفاعل
واما انه لا يجوز ان يكون تأثير المؤثر في الوجود لانه عند تقدير عدم المؤثر
يلزم ان يخرج الوجود عن كونه وجودا وذلك ايضا محال كما قررناه
في الماهية اما انه لا يجوز ان يكون تأثير المؤثر في اتصاف الماهية
بالوجود وذلك لوجهين الاول ان اتصاف الماهية بالوجود ليس امرا
زائدا على الماهية وعلى الوجود اذ لو كان زائدا لكانت له ماهية وله
وجود وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليه ولزم
التسلسل الثاني ان بتقدير ان يكون تلك الموصوفية امرا زائدا على الماهية
وعلى الوجود كانت لها ماهية ووجود وحينئذ يعود التقسيم المذكور
وهو ان المؤثر اما ان يؤثر في ماهيته او وجوده والكل محال فثبت
انه المؤثر لو اثر لكان اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في موصوفية
الماهية بالوجود والكل محال فكان القول بالتأثير محالا السوال الثالث
لو اثر شيء في شيء لكان تأثير المؤثر في الاثر اما ان يكون عين ذات المؤثر

او ذات الاثر او امراً ثالثاً مغايراً لهما والقسمان باطلان فالقول بالتأثير
باطل انما قلنا ان كونه مؤثراً يمتنع ان يكون عين ذات المؤثر وذات الاثر
لوجوه الاول انه يمكننا ان نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك في كونه
ذلك المؤثر مؤثراً في ذلك الاثر مثلاً نعقل الموجود الواجب الوجود
لذاته ونعقل هذا العالم ثم نشك في ان المؤثر في وجود هذا العالم
هو ذلك الواجب ام واجب اخر او شيء من معلومات واجب الوجود
والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذه المؤثرية التي هي غير معلومة مغايرة
لذات المؤثر ولذات الاثر الذي هو معلوم الثاني ان تأثير المؤثر في الاثر
نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الشيئين متأخرة
عن تينك الذاتين والمتأخر عن الشيء مغاير لذلك الشيء الثالث
انا نصف ذات المؤثر بانه مؤثر في ذلك الاثر والموصوف مغاير
للصفة الرابع هو انا نعلل الاثر لا بذات المؤثر بل بكونه مؤثراً فانا
نقول انما وجد هذا الاثر لان الباري تعالى اوجده وابدعه وخلقه و
لا نقول انما هذا الاثر لانه تعالى موجود و واجب الوجود وصدق النفي
والاثبات يوجب التغاير فبطل بهذه الوجوه ان يقال كونه المؤثر
مؤثراً في الشيء عبارة عن ذات المؤثر وذات الاثر وانما قلنا انه
لا يجوز ان يكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وذلك
لانه على هذا التقدير اما ان يكون المؤثرية امراً عدمياً او ثبوتياً لا جائز
ان يكون عدمياً لان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي هي عدم محض
ونفي صرف وذلك معلوم بالضرورة وعدم العدم ثبوت فكانت
المؤثرية صفة ثبوتية ثم نقول هذه المؤثرية التي هي معلوم
ثبوتي وهو مغاير لذات الاثر ولذات المؤثر اما ان يكون جوهراً
قائماً بنفسه او عرضاً مفتقراً الى موصوف والاول محال لوجهين
الاول هو ان مؤثرية الشيء في الشيء صفة له ولا يمكن تعقلها الا
صفة للشيء ونعتاً له فيمتنع ان يكون جوهراً قائماً بالنفس والثاني

ان

انه بتقدير ان يكون جوهراً قائماً بالنفس فهذا الجوهر اما ان يحصل بينه وبين الاثر
نسبة واضافة او لا يكون فان كان الاول كان الكلام في تلك النسبة
كما في الاول ويلزم التسلسل وان كان الثاني لم يحصل بينه وبين الاثر
نسبة واضافة ولم يكن بينهما تعلق اصلاً وكان اجنبياً بالكلية
عن ذلك الاثر ولما بطل هذا التقسيم تعين ان المؤثرية بتقدير الثبوت
وجب ان يكون صفة لذات المؤثر مفتقرة الى تلك الذات وكل ما كان
مفتقراً الى غيره كان ممكناً لذاته مفتقراً في وجوده الى مؤثر فيلزم
افتقار تلك المؤثرية في وجودها الى موجد اخر وحينئذ يعود الكلام
في تأثير المؤثر في وجود تلك المؤثرية ويلزم التسلسل وهو محال
فثبت بما ذكرنا انه لو فرض مؤثر يؤثر في اثر لكان تأثيره في ذلك
الاثر اما ان يكون نفس المؤثر والاثر واما ان يكون مغايراً لهما والقسمان
باطلان فكان القول بالتأثير باطلاً السؤال الرابع جواز الوجود يتعلق بالطرفين
اعني الوجود والعدم فلو كان جواز الوجود يقتضي احتياج الوجود الى المؤثر لكان
جواز العدم يقتضي احتياج العدم الى المؤثر لكن احتياج العدم الى المؤثر
محال لان العدم نفي محض فجعله اثراً ومؤثراً محال ولان العدم مستمر من الازل
الى الابد والباقي لا يمكن استناده حال بقائه الى المؤثر فثبت انه لو كان
جواز الوجود يحوج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يحوج العدم الى المؤثر
وثبت ان احتياج العدم الى المؤثر محال فيلزم ايضاً ان يكون احتياج الوجود
الى المؤثر ايضاً محالاً السؤال الخامس لو كان الجواز علة للحاجة الى المؤثر
لكان الشيء حال بقائه مفتقراً الى المؤثر وهذا محال فالقول بان الجواز
علة الحاجة الى المؤثر محال بيان الملازمة ان الامكان من لوازم الماهيات
الممكنة ولازم الشيء حاصل في جميع زمان وجوده فكان الامكان
حاصلاً حال بقاء الممكنات فلو كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر
لزم افتقار الباقي حال بقائه الى المؤثر وانما قلنا ان هذا محال لان هذا
يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون تأثير المؤثر

حال بقاء الاثر فى بقائه وبقاؤه زائد على ذاته لانا نقول بقاؤه لو كان
زائدا على ذاته لم يكن التأثير فى بقائه تأثيرا فى ذاته لكنا بينا ان ذاته
من حيث هى هى ممكنة فى الزمان الثانى فلو كان الامكان علة للحاجة
الى المؤثر لكانت ذاته من حيث هى هى محتاجة فى الزمان الثانى الى المؤثر
وذلك محال لانه يقتضى تحصيل الحاصل وهو غير معقول فوجب القطع
بان الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر لا يقال لم لا يجوز ان يقال الامكان
علة الحاجة الى المؤثر بشرط الحدوث وهذا الشرط غير حاصل حال البقاء
فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء لانا نقول انا بينا فيما تقدم ان الحدوث
لا يمكن ان يكون علة الحاجة ولا جزءا لهذه العلة ولا شرطا لها فسقط
قولكم السؤال السادس لا شك انا نشاهد حدوث صور واعراض فى
هذا العالم فلو كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى المؤثر فالمؤثر
فيها اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فبطل القول بالمؤثر
وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر فيها قديما لان تأثير ذلك المؤثر
القديم فيها اما ان يكون موقوفا على شرط حادث او لا يكون فان كان
الاول عاد التقسيم الاول فيه فيلزم ان يكون حدوث ذلك الشرط الحادث
لاجل حدوث شرط اخر ولزم التسلسل وان كان الثانى كان اختصاص
حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله وما بعده لا لامر اصلا
والبتة فكان هذا قولا بوقوع الجائز لا عن سبب ولا مرجح وهذا يبطل
القول بافتقار الجائز الى المرجح وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر
فى حدوث هذه الحوادث امرا حادثا لان الكلام يعود فيه ويلزم التسلسل
وحصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك يبطل القول
باثبات واجب الوجود السؤال السابع هو ان نقول جملة ما حدث
فى هذا الوقت اما ان يكون لها مؤثر او لا يكون فان لم يكن لها مؤثر
فقد حدث الحادث لا عن مؤثر وذلك يبطل القول بافتقار الممكن
والمحدث الى المؤثر واما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون

حادثا او قديما ويمتنع ان يكون حادثا لان المؤثر فى الشئ مغاير لذلك الشئ
فلو كان المؤثر فى جملة الحوادث حادثا لكان ذلك الحادث مغايرا لجملة الحوادث
وذلك محال لان كل ما كان حادثا كان داخلا فى جملة الحوادث وفى مجموعها
ويمتنع ان يكون المؤثر فيها قديما لان ذلك القديم قبل ايجاد هذه الحوادث
لم يكن موجدا ولا مخرجا لها من العدم الى الوجود والان صار موجدا ومخرجا
لها من العدم الى الوجود فتكون موجدية هذا الموجد لها حكما حادثا متجددا
ولو افتقر فحينئذ يعود ما ذكرنا من تعليل جملة الحوادث بشئ حادث
وذلك محال على ما بيناه وايضا لو افتقر الحادث الى المؤثر لافتقرت هذه
الموجدية الحادثة الى المؤثر ويلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان
وبتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع واذا كان كذلك
وجب ان يكون تلك الموجدية المتجددة غنية عن المؤثرية وذلك يوجب
القطع باستغناء الممكن المحدث عن المؤثر والجواب عن السؤال الاول
لم لا يجوز ان يقال تأثير المؤثر فى الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده
وقوله هذا يقتضى ايجاد الموجود وهو محال فجوابه بان ايجاد موجود كان
موجودا قبل ذلك الايجاد محال اما ايجاد موجود ما كان موجودا قبل ذلك
الايجاد وانما حصل حال هذا الايجاد فلم قلتم انه محال والجواب عن السؤال
الثانى انه لو وقعت الشكوك والشبهات فى تأثير شئ فى شئ لكنه لا شك
ولا شبهة فى تجدد الحوادث والصور والاعراض وما ذكرتموه من التقسيم
قائم هنا بعينه وذلك لانه لو تجدد امر وحدث لكان المتجدد اما الماهية
او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود والكل محال فوجب ان لا يحصل
التجدد اصلا انما قلنا انه يمتنع تجدد الماهية لانه يلزم ان يقال السواد
ما كان سوادا ثم انقلب سوادا وذلك يقتضى انقلاب الماهية وذلك
محال انما قلنا انه يمتنع تجدد الوجود لانه يقتضى ان يقال الوجود ما كان
وجودا ثم انقلب وجودا وذلك يقتضى انقلاب الماهية وانما قلنا انه
يمتنع تجدد موصوفية الماهية بالوجود لان هذه الموصوفية ان لم يكن امرا

زائداً على الماهية و على الوجود امتنع القول بانها هي المتجددة وان كان امراً
زائداً فالمتجدد اما ماهيتها او وجودها وبعود التقسيم المذكور فثبت ان
ماذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد والحدوث ولما كان ذلك
مشاهداً محسوساً علمنا ان ماذكرتم من التقسيم باطل والجواب عن السؤال
الثالث ان ذلك التقسيم قائم ايضاً فيما عرف فساده بالضرورة وذلك
لانه يقال لو حصل شئ في هذه الساعة لكان حصوله في هذه الساعة
اما ان يكون نفس ذاته او زائداً على ذاته والقسمان باطلان فبطل القول
بحصوله في هذا الوقت انما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول هذه السماء
وهذه الارض في هذه الساعة نفس ذات السماء و ذات الارض لوجوه
احدها انه يمكننا ان نعقل ذات السماء وذات الارض مع الشك في حصولهما
في هذه الساعة الثاني ان حصولهما في هذه الساعة نسبة بين تينك
الذاتين الى هذه الساعة والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما الثالث
ان ذات السماء والارض لو كانتا نفس حصولهما في هذه الساعة في الساعة
الثانية لم يبق حصولهما في الساعة الاولى فوجب ان لا تبقى ذاتاهما
في الساعة الثانية فان التزموا ذلك و قالوا الاجسام يحدث حالاً بعد
حال الزمناهم في واجب الوجود وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
حصول السماء والارض في هذه الساعة زائداً على الذات لان ذلك الزائد
يكون حاصلاً لا محالة في هذه الساعة فيكون حصول ذلك الزائد
في هذه الساعة زائداً عليه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان ماذكروه
من التقسيم حاصل في هذا المقام الذي عرف بطلانه بالضرورة فوجب
الجزم ببطلان هذا التقسيم والجواب عن السؤال الرابع انه لا نزاع
في ان الامكان متعلق بطرفي الوجود والعدم الا ان رجحان الوجود يكون
لوجود ما يؤثر في الوجود ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود
وهذا هو الكلام المشهور في ان علة العدم هي عدم العلة والجواب
عن السؤال الخامس ان عندنا الذات الممكنة حال البقاء يفتقر الى المبقي

لا بمعنى

لا بمعنى ان المبقي يعطيه حال البقاء وجوداً آخر بل بمعنى انه يدوم ذلك
الوجود لدوام ذلك المؤثر الاول فلم قلتم ان ذلك محال والجواب عن السؤال
السادس هو ان ذلك الاشكال انما يعظم اذا قلنا المؤثر في حدوث الحوادث
هو العلة الموجبة بالذات اما اذا قلنا انه فاعل مختار اندفع الاشكال لا محالة
والجواب عن السؤال السابع ان تاثير الشئ في الشئ نسبة مخصوصة بينهما
وقد بينا ان هذه النسبة لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم وقوع التغير
في المؤثر فهذا هو الكلام في هذه المقدمة مع انه ليس لاحد من المتقدمين
والمتاخرين خوض فيها بالتقدير والاشكال المقدمة الثالثة من مقدمات
برهان اثبات العلم بواجب الوجود نفي الدور والدور هو ان يحصل
موجودان ممكنان ويكون كل واحد منهما علة لوجود الاخر ومن الناس
من احتج على فساد ذلك بان قال المؤثر متقدم بالذات على الاثر فلو كان
كل واحد منهما مؤثراً في الاخر لكان كل واحد منهما متقدماً بالذات على الاخر
فكان كل واحد منهما متقدماً على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم
على الشئ متقدم على الشئ فيلزم كون كل واحد منهما متقدماً على نفسه
بمرتبتين وذلك محال لانه من حيث انه متقدم يقتضي ان يكون موجوداً
قبل ومن حيث انه متاخر يقتضي ان لا يكون موجوداً قبل وهذا يقتضي
ان يكون موجوداً قبل وان لا يكون موجوداً قبل فيلزم اجتماع الوجود والعدم
في الشئ الواحد من الوجه الواحد وذلك محال واعلم ان هذه الحجة مبنية
على مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم الذاتي فنقول ليس المراد من هذا التقدم
التقدم بالزمان لانا بينا في اول هذا الكتاب ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب
ان يكون بالزمان لان حركة الاصبع علة لحركة الخاتم مع انهما تبين الحركتين
يحصلان معاً ولا تقدم لاحدهما على الاخرى بالزمان البتة واذا بطل القول
بان المؤثر يجب تقدمه على الاثر بالزمان فنقول ان عنيت بقولك المؤثر
متقدم على الاثر بالذات كون المؤثر مؤثراً في الاثر رجع حاصل هذا التقدم
الى التاثير فقولك لو كان كل واحد منهما مؤثراً في الاخر لكان كل واحد منهما

متقدماً على الآخر مقدمة باطلة لأنّ تاليها عين مقدّمها من غير فرق
وليس فيها الّا تبديل عبارة بعبارة فإن كان القول بكون كل واحد منهما
مؤثراً في الآخر معلوم البطلان بالضرورة لم يكن في ذكر هذا الكلام
فائدة ولا اليه حاجة فانه لم يكن معلوم البطلان بالضرورة لم يكن تغيير العبارة
مفيداً البتة وأمّا ان كان المراد من قولك المؤثر متقدم بالذات على الاثر
امراً آخر مغايراً للتقدّم بالزمان ومغايراً لنفس هذا التأثير فذلك التقدم
لا بدّ من إفادة تصوّره في اقامة الدلالة على ثبوته فان كلّ واحد من المتكلمين
ممّا غفلوا عن تلخيصه وتحصيله الخامس والاولى في ابطال الدور ان يقال
المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كلّ واحد منهما معلولا للآخر لكان كلّ واحد
منهما مفتقراً الى المفتقر الى نفسه فيلزم كون كلّ واحد منهما مفتقراً
الى نفسه وذلك محال لأنّ افتقار الشيء الى الشيء اضافة بين المفتقر
والمفتقر اليه والاضافة لا يعقل الا بين الشيئين والاقوى ان يقال المفتقر
اليه يجب ان يكون واجباً بالنسبة الى المفتقر فلو كان الشيء الواحد
مفتقراً الى نفسه لزم ان يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واجباً
ممكنا وهذا يفضي الى الجمع بين النقيضين فان قال قائل الاضافتان
كلّ واحدة منهما علة لوجود الاخرى وذلك لانه يلزم من فرض وجود ايّهما
كان وجود الاخر قطعاً ومن فرض عدم ايّهما كان عدم الاخر قطعاً فوجب
كون كلّ واحد منهما علة لوجود الاخر والجواب ان قلنا الاضافات
لا وجود لها في الاعيان فقد زال السؤال وان قلنا انّ لها وجوداً في الاعيان
قلنا الملازمة بينهما معللة بوجود (بوحدة نسخة) السبب المقدمة الرابعة من
مقدّمات برهان اثبات واجب الوجود ابطال التسلسل واعلم انّا
قبل الخوض في تقرير هذا المطلوب نفتقر الى تقديم مقدمة وهي انّ العلة
المؤثرة لا بدّ وان تكون موجودة حال وجود المعلول والدليل عليه انّه
لو لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول يكون العلة غير موجودة فيلزم
حصول المعلول حال عدم العلة فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول

لا لا

لا لأجل وجود تلك العلة وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف لا يقال لم لا يجوز
ان يقال العلة في حال وجودها يوجب وجود المعلول بعد انقضاء العلة
وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العلة التي كانت
موجودة قبل ذلك لانّا نقول القول بأنّ هذه العلة اوجبت في هذه الساعة
حصول المعلول غداً قول باطل وذلك لانّ هذه العلة لمّا صدق عليها
في هذه الساعة انها اوجبت ذلك المعلول فايجاب ذلك المعلول امّا
ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول او عن شيء آخر يترتّب عليه حدوث
ذلك المعلول فان كان الاول لزم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعة
لا بعد ذلك لانه لمّا صدق على تلك العلة انها اوجبت في هذه الساعة
ذلك المعلول وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول فكما وجد
ذلك الايجاب في هذه الساعة لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة
فالقول بانّ ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعة بل في الساعة الثانية
قول يناقض الكلام الاول وامّا ان قلنا بانّ ايجاب العلة لذلك المعلول
عبارة عن امر مغاير لذلك المعلول ويترتّب عليه ذلك المعلول فهذا
باطل لانّ ذلك المغاير لا بدّ وان يصدق عليه انه يوجب في هذه الساعة
ذلك المعلول في الساعة الثانية فيكون ايجابه لذلك المعلول زائداً
على ذاته ويلزم التسلسل في الايجابات وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا
انّ المؤثر التام لا بدّ وان يوجد الاثر معه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
البرهان على بطلان التسلسل من ثلاثة اوجه البرهان الاول لو تسلسلت (لو تسلسلت)
الاسباب والمسببات الى غير نهاية لكانت باسرها موجودة في الحال
بناء على المقدمة التي قرّرناها من انّ العلة والمعلول يوجدان معاً
واذا كان كذلك فنقول مجموع تلك الاسباب والمسببات امّا ان يكون
واجباً لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لانّ كلّ مجموع فهو مفتقر
في تحققه الى كلّ واحد من آحاده وكلّ واحد من آحاد هذا المجموع
ممكن لذاته فالمفتقر الى الممكن لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع

ممكن لذاته وكل واحد من احاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله
موثر مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته وبحسب كل واحد
من احاده الى موثر له وكل ما كان مغايراً لمجموع الممكنات ولكل واحد
من احاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا
لذاته كان واجباً لذاته فوجب بهذا البرهان انتهاء جميع الممكنات
الى موجود واجب لذاته وهو المطلوب البرهان الثاني لما ثبت
ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر فلذلك المجموع
موثر والموثر فى ذلك المجموع اما ان يكون هو ذلك المجموع او شئ
من الامور الداخلة فيه او شئ من الامور الخارجة عنه لا جائز ان يكون
الموثر فى ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشئ
موثراً فى نفسه ولا جائز ان يكون الموثر فيه شئ من الامور الداخلة فيه
لان كل ما كان موثراً فى وجود مركب وجب كونه موثراً فى جميع افراد
ذلك المركب فذلك الفرد الذى جعلناه علة لذلك المركب لما كان
احد افراد ذلك المركب لزم كونه علة لنفسه ولزم كونه علة لعلة
نفسه والاول باطل لامتناع كون الشئ علة لنفسه والثانى باطل
لامتناع الدور ولما بطل ان يكون علة ذلك المجموع نفسه او فرداً
من الافراد الداخلة فيه وجب ان يكون علته امراً خارجاً عنه والخارج
عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لم يكون
ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته فثبت وجوب انتها
جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المطلوب البرهان الثالث
لو تسلسلت الاسباب والمسببات لا الى نهاية فعلى هذا التقدير
الاثر الاخير موجود الا ان الخصم يقول المؤثر الاول غير موجود
فلنا أخذ من هذا الاثر الاخير لا الى بداية جملة واحدة ولنا خذ
ايضاً من المرتبة الخامسة من مراتب الاثار لا الى بداية جملة
واحدة اخرى فلا بد وان تكون الجملة الاولى ازيد من الجملة الثانية

باربع مراتب ثم لنطبق هذا الطرف الاخير من جانب الاثار على الطرف
الاخير من هاتين الجملتين ومعنى هذا التطبيق ان الاول من هذه الجملة
نقابل بالاول من تلك الجملة والثانى من هذه بالثانى من ذلك فاما ان يقابل
كل واحد من احاد الجملة الزائدة بواحد من احاد الجملة الناقصة
لا الى بداية فيكون الكل مثل البعض وذلك محال واما ان تنقطع
الجملة الناقصة من الطرف الاخير فيكون الجملة الناقصة متناهية
من ذلك الطرف والزائد زائد عليها باربعة فيكون الجملة الزائدة
متناهية ايضاً من ذلك الطرف فيكون للاسباب والمسببات
فى سلسلة التصاعد طرف ومبداء وذلك يمنع من القول بانه لا نهاية
لها ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذاته افتقر الى موثر اخر فلم يكن طرفاً
هذا خلف وان كان واجبا لذاته فذلك هو المطلوب واذا ظهرت
هذه المقدمات فلنرجع الى اصل البرهان المذكور على وجود واجب الوجود
وهو انه لا شك فى وجود الموجودات وكل موجود فهو اما واجب لذاته
واما ممكن لذاته فان حصل فى الموجودات موجود واجب لذاته
فذلك هو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا افتقر الى موثر والدور
والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود
لذاته وهو المطلوب البرهان الثانى فى اثبات واجب الوجود لذاته
الاستدلال عليه بامكان الصفات وتقريره ان نقول الاجسام متساوية
فى الماهية والحقيقة ومتى كان الامر كذلك كان كل صفة اتصف
بها جسم امكن اتصاف سائر الاجسام بها ومتى كان الامر كذلك
افتقر كل واحد من الاجسام فى اتصافه بصفة مخصوصة
الى مرجح فهذا البرهان مبنى على ثلث مقدمات المقدمة الاولى
ان الاجسام متساوية فى تمام الماهية واجود ما يمكن ان يذكر
فى هذا الباب ان الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكى والعنصرى
والى الكثيف واللطيف ومورد التقسيم يجب كونه مشتركا فيه

بين الاقسام فالان كونه جسماً قدر مشترك فيه بين الفلك والعنصر
والكثيف واللطيف والحار والبارد وهذا الذي وقع الامتياز
فيه هو صفات الجسم فثبت ان الاجسام متساوية في ذواتها وحقائقها
والاختلاف الحاصل بينها ليس الا في صفاتها واعراضها وفي هذا المقام
ابحاث عميقة لا يليق بهذا المختصر المقدمة الثانية وهي ان الاجسام
لما كانت متماثلة في الذوات والحقائق وجب ان يصح على كل واحد
منها ما يصح على الاخر وذلك لان قابلية ذلك العرض ان كان
من لوازم تلك الماهية فاينما حصلت تلك الماهية لزم حصول تلك
القابلية فوجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر
وان لم يكن من لوازمها كان من عوارضها فيعود الكلام في قابلية
تلك القابلية فان كانت ايضاً من العوارض يلزم اما التسلسل واما
الانتهاء الى قابلية لازمة لتلك الماهية وحينئذ يحصل المطلوب
فان قال قائل افراد النوع الواحد وان كانت متساوية في ماهية
ذلك النوع لكنها غير متساوية في كونه كل واحد منها ذلك الشخص
وذلك المعين وذلك لان معنى هذا ان كان حاصلا لذاك فهذا
هو عين ذاك فلم يكن مغايراً له فثبت ان تعين كل واحد من الافراد
غير حاصل للفرد الاخر واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك التعين شرطاً لتلك القابلية في هذا الفرد او يكون تعين الفرد
الاخر مانعاً من هذه القابلية واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يصح
على كل واحد من افراد النوع الواحد ما صح على فرد من افراده الجواب
اما على قول من يقول التعين امر عدمي فالسؤال ساقط واما عند من
يقول انه امر ثبوتي فجوابه ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية
والا لزم ان يكون ذلك النوع في ذلك الشخص لكنه ليس الامر كذلك
لان هذا الكلام مفروض في نوع حصل له افراد كثيرة بالفعل فاذن
ذلك التعين الذي به صار ذلك الشخص ذلك المعين امر غير لازم

لتلك

لتلك الماهية فهو عارض جائز الزوال فكل ما كان عارضاً لذلك
الشخص بسبب ذلك التعين وجب ايضاً ان يكون جائز الزوال
وذلك يقتضي ان يكون اتصاف كل واحد من الاجسام بما اتصف به
امراً ممكناً جائزاً وعند هذا ظهر ان كل ما صح على العناصر فمثله
صحيح على الافلاك فكان الخرق والالتيام والفطور والانشقاق
جائزاً على الافلاك وكما يمكن انقلاب الارض ماء والماء هواء والهواء
ناراً فكذلك يمكن انقلاب الفلك ارضاً والارض فلكاً وكما يمكن كون الفلك
محيطاً والارض مركزاً فكذلك يمكن كون الارض محيطاً والفلك مركزاً
وهذه المقدمة كما انها عظيمة المنفعة في معرفة المبداء فهي ايضاً عظيمة المنفعة
في معرفة المعاد وتصحيح ما ورد في القران من احوال القيامة المقدمة الثالثة
ان كل جسم يوجد فلا بد له من حيز معين ولا بد له من شكل معين ولا بد
وان يكون صلباً او رخواً وقد دللنا على ان اختصاص كل واحد من الاجسام
بصفته المعينة لا بد وان يكون من الجائزات ولا بد للجائز من مرجح فثبت
بهذا افتقار جميع الاجسام في احيازها وصفاتها الى مخصص ومرجح ثم ذلك
المرجح ان كان جسماً افتقر هو ايضاً في حيزه المعين وشكله المعين وصفته
المعينة الى مخصص ومرجح ثم ذلك يفضي الى التسلسل وهو محال كما تبين
فثبت افتقار جميع الاجسام في جميع صفاتها الى موجود ليس بجسم
ولا جسماني ثم اذا اردنا ان نبين ان ذلك الموجود واجب الوجود لذاته رجعنا
الى بعض ما ذكرناه في البرهان الاول البرهان الثالث في اثبات العلم بالصانع
الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والاجسام وتقريره انه ثبت ان الاجسام
محدثة وكل محدث فله محدث فالاجسام مفتقرة الى محدث اما بيان
ان الاجسام محدثة فقد تقدم واما بيان ان كل محدث فله محدث فللناس
هاهنا طريقان الطريق الاول ان كل محدث فهو جائز الوجود لذاته وكل ما كان
جائز الوجود لذاته فهو مفتقر الى المؤثر وانما قلنا ان كل ما كان محدثاً فهو
جائز الوجود لذاته وذلك لان كل ما كان محدثاً فقد كان قبل وجوده

معدوماً ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم لما كان معدوماً وايضاً فكل محدث
فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ولو لم تكن ماهيته قابلة للوجود لما كان
كذلك فثبت ان كل ما كان محدثاً فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود
ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت ان كل محدث فانه ممكن الوجود والعدم
لذاته واما انه كل ممكن فانه مفتقر الى المؤثر فلما مر تقريره في البرهان الاول
فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان معدوماً ثم انقلب في ذلك الوقت المعين
واجباً لذاته والذي يدل على ان هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه ٣ الاول
ان العرض عندكم مستحيل البقاء فاذن وجوده في الوقت الاول جائز الوجود
ثم ان عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته فاذا عقل ان يكون عدمه
بعد وجوده عدماً واجباً لذاته بحيث يستحيل عقلاً ان لا يصير معدوماً
فلم لا يجوز ان يصير وجوده بعد عدمه واجباً لذاته بحيث يستحيل عقلا
ان لا يصير موجوداً الثاني هو ان هذا الان الذي هو اخر الماضي واول
المستقبل كما وجد يمتنع بقاؤه لان الحاضر لا يعقل ان يكون هو عين المستقبل
فاذن هذا الان واجب التجدد حين حدث وواجب الفناء بعد ذلك فاذا
عقل هذا في الانات التي هي اخر الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث
الثالث العالم بشرط كونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً يمتنع حصوله في الازل
لان اجتماع النقيضين محال ثم في لا يزال حدث ذلك الامكان وحدوث
ذلك الامكان ليس بالفاعل لان كل ما كان حصوله بالفاعل كان ممتنع الحصول
عند فرض عدم الفاعل وصحة وجود العالم في لا يزال حاصلة سواء حصل
الفاعل او لم يحصل فعلمنا انه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل لذاته
فثبت ان حدوث الشيء لذاته معقول سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان كل
محدث ممكن لكنه معارض بوجوه ٣ دالة على ان القول بوجود شيء ممكن
الوجود محال الحجة الاولى اما ان يقول الوجود نفس الماهية واما ان يقول
الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القولين فالقول بالامكان والجواز
غير معقول اما على القول الاول بان الوجود نفس الماهية فنقول الامكان

بلغ المقابلة

غير معقول وذلك لان الشيء الموصوف بالامكان هو الذي يجوز ان يكون
موجوداً ويجوز ان يكون معدوماً والحكم بجواز الوجود والعدم على تلك الماهية
يستدعي جواز كون تلك الماهية مقارنة للوجود ومقارنة للعدم ومتى
كان الامر كذلك امتنع ان يقال الوجود هو نفس الماهية واما على القول
بان الوجود غير الماهية فلان على هذا التقدير اما ان يكون الموصوف
بالامكان هو الماهية او الوجود او كون الماهية موصوفة بالوجود والكل
محال فاما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية لان
كل ما كان ممكن الثبوت لم يمتنع تقريره مع عدم ذلك الشيء فلو قلنا
السواد ممكن ان يكون سواداً كان معناه السواد يمكن ان يحكم عليه
بانه غير سواد وذلك محال لانه يقتضي ان يكون حال كونه سواداً محكوماً
عليه بانه غير سواد وذلك محال واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف
بالامكان هو الوجود لانه يرجع حاصله الى ان الوجود يمكن ان لا يكون
وجوداً وهذا ايضاً باطل واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان
هو موصوفية الماهية بالوجود لان الذي ذكرناه في الماهية والوجود
عائد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود فثبت ان القول بامكان
الوجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهية او غيرها الحجة الثانية
لو فرضنا شيئاً من الاشياء ممكن الوجود لكان ذلك الامكان اما ان يكون
موجوداً او معدوماً لا جائز ان يكون موجوداً للوجوه الكثيرة التي ذكرناها
في الجواب عن شبهة الفلاسفة في قدم الاجسام ولا جائز ان يكون
معدوماً لان الشيء بتقدير ان يكون ممكن الوجود كان موصوفاً في نفسه
بالامكان وذلك الامكان رافع للامتناع والامتناع عدم ورافع العدم
ثبوت فوجب ان يكون الامكان امراً ثبوتياً ولما كان القول بكون الشيء
ممكن الوجود يقتضي ان يكون الامكان اما ان يكون وصفاً سلبياً او وصفاً
وجودياً وكان القسمان باطلين كان القول بكون الشيء ممكن الوجود
باطلا الحجة الثالثة انا اذا قلنا الشيء يجوز ان يكون موجوداً ويجوز

ان يكون معدوماً فيقتضي تقرر ذلك الشيء حال وصفه بكونه معدوماً
وهذا يقتضي كون المعدوم شيئاً وانتم لا تقولون به وايضاً القائلون بان المعدوم
شيء لا يمكنه القول بالامكان وذلك لان الامكان على هذا التقدير اما ان يكون
وصفاً للماهية او وصفاً للوجود لا جائز ان يكون وصفاً للماهية لان الماهيات
يستحيل عليها الانقلاب والتغير فلا يعقل كون الامكان وصفاً لها
ولا جائز ان يكون وصفاً للوجود لان الوجود قبل تجدده وحدوثه
ما كان ثابتاً ولا متعيناً والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث واذا كان
كذلك امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود الجواب مرادنا من الامكان
هو كون الشيء بحيث يجوز ان يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز
ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك واذا ظهر مرادنا من لفظة الامكان زالت الشبهات
المذكورة واذا عرفت هذا فنقول بقاؤه على ما كان عليه قبل ذلك غير
ممتنع وعدم بقائه ايضاً على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع ايضاً
ولما جاز الامران امتنع رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح بقي ان يقال
لم لا يجوز ان يكون محدث الاجسام محدثاً او ان كان قديماً لكنه جائز
الوجود لذاته لما ان الوجودية اولى وعند هذا يفتقر في بيان كونه
سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته الى الرجوع الى ما ذكرناه من البرهان الاول
الطريق الثاني في تقرير هذا البرهان ان نقول الاجسام محدثة وكل محدث
فانه محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزاً واكثر
مشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ثم لهؤلاء طريقان الاول
الذين قالوا العلم باحتياج المحدث الى المؤثر علم ضروري قالوا والذي
يدل عليه ان كل من رأى بناء رفيعاً وقصراً مشيداً اضطر الى العلم
بان له صانعاً وبانياً حتى ان من جوز حدوث ذلك البناء لا عن
فاعل وبان كان محكوماً عليه بالجنون فعلمنا ان هذه المقدمة بديهية
الثاني الذين قالوا ان هذه المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة
كابي علي وابي هاشم وطريقهم هو انهم يثبتون كون العبد موجداً

لافعال نفسه ثم يحتجون ان افعالنا انما افتقرت الينا لانها حدثت بعد
ان كانت معدومة وعند هذا يظهر ان الحدوث علة الافتقار الى المحدث
فالعالم لما كان محدثاً وجب افتقاره الى الفاعل وعلى تمسكهم بهذا القياس
سؤالات صعبة اولها لا نسلم ان الواحد منا محدث لافعال نفسه كما سيأتي
تقريره في مسئلة خلق الاعمال فلم لا يجوز ان يقال ان افعالنا تحدث
عند قصودنا ودواعينا لا بقدرتنا ودواعينا بل على سبيل الاتفاق من غير
مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق محال فليذكروا ذلك ابتداء
في حدوث العالم حتى يدل حدوث العالم على وجود الفاعل من غير
حاجة الى ذكر هذا القياس وثانيها هب ان افعالنا واقعة بقدرتنا
لكن لا نسلم ان علة الحاجة الحدوث والدليل الوجوه الكثيرة التي قدمناها
في ان الحدوث لا يمكن ان يكون علة الحاجة ولا جزءاً لهذه العلة ولا شرطاً لها
وثالثها هب ان حدوثها علة لحاجتها الينا لكن لم لا يجوز ان تكون العلة
هو ذلك الحدوث اعني ماهية الحدوث بشرط اضافتها الى تلك الافعال
الخاصة والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط
الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجة الى الفاعل البرهان الرابع في اثبات العلم
بالصانع الاستدلال بحدوث الصفات والعلماء حصروا ذلك في نوعين
دلائل الانفس ودلائل الآفاق اما دلائل الانفس فهي الاستدلال
بتكون الانسان من النطفة والله تعالى ذكر هذه الدلالة في القرآن العظيم
في آيات كثيرة وتقريرها ان يقول النطفة جسم متشابه الاجزاء في الصورة
والشكل واما ان يقال انه متشابه الاجزاء في الحقيقة او ليس كذلك وذلك
لان الاطباء يقولون انه عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن يحصل ذوبان
بجملة الاعضاء فبعضها ينفصل منه ذوبان العظم وبعضها ينفصل من ذوبان
اللحم وبعضها ينفصل من ذوبان العين وبعضها من ذوبان القلب
فهو وان كان متشابه الصورة والصفة في الحس الا انه مختلف الطبيعة
في الحقيقة فالعظم يتولد مما ذاب من العظم والعصب يتولد مما

ذاب من العصب وعلى هذا القياس جميع الاعضاء اذا عرفت هذا فنقول ان كانت النطفة جسماً متشابه الاجزاء في الحقيقة فنقول لا شك ان تاثير حرارة الرحم وتاثير قوى الكواكب بالنسبة اليه على السوية وكما كان تاثير المؤثر متشابهاً وكانت اجزاء القابل في الماهية والطبيعة متشابهة وجب كون الاثر متشابها ولهذا السبب فان الفلاسفة قالوا شكل البسيط هو الكرة قالوا لان قوة الطبيعة في البسيط واحدة فالقابل متشابه فوجب ان يكون الشكل شكلا متشابهاً وهو الكرة ولما دل الحس على كون البدن مركباً من اعضاء مختلفة في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية لزم القطع بان المؤثر في تخليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار اما على قول من يقول النطفة وان كانت جسماً متشابه الاجزاء في الصورة لكنها مختلفة الاجزاء في الطبيعة فنقول ان كل مركب فلا بد وان يكون مركباً من اجزاء كل واحد منها يكون بسيطا في نفس الامر في الحقيقة واذا كان كذلك فكل واحد من تلك الاجزاء يكون القابل منها متشابه الاجزاء في الحقيقة ويكون القوة الطبيعية العاملة فيها قوة واحدة ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء على شكل الكرة فوجب ان يكون بدن الانسان على صور كرات مضمومة بعضها الى بعض ومعلوم انه ليس الامر كذلك وايضا النطفة رطوبة رقيقة وما كان كذلك فانه لا يحفظ ترتيب الاجزاء اولا نسبة بعضها الى بعض فالجزؤ الذي يحصل من ذوبان الراس قد يصير اسفل والجزؤ الذي يحصل من ذوبان القلب قد يصير فوق فكان ينبغي ان لا يبقى ترتيب الاعضاء ووضعها على نسبة واحدة في الاكثر ولما لم يكن كذلك علمنا ان المخلوق كل واحد من هذه الاعضاء وبقاؤها على ترتيبها بتخليق قادر حكيم الا انه بقي هاهنا ان يقال لم لا يجوز ان يقال انها حصلت بتخليق بعض الملائكة وبتخليق الكواكب فانها احياء ناطقة فاعلة مختارة وعند ذلك لا بد من الرجوع الى البراهين المتقدمة اما

تخليقها

دليل

دلائل

دليل الاتفاق فبعضها سفلية عنصرية ويجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات والمعادن والاثار العلوية وبعضها علوية فلكية ويجامعها الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل مذكور في القران العظيم ومشروح في كتابنا المسمى باسرار التنزيل وانوار التاويل

المسئلة الرابعة

في ان الله تعالى قديم ازلي باق سرمدي

اعلم لما دللنا في المسئلة الثالثة على وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وكلما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم اصلا وكلما ما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا ابديا فعلى هذا لا يحتاج بعد ذلك الى اقامة الدلالة على كونه تعالى ازليا ابديا الا ان المتكلمين الذين كانوا قبلنا لما لم يذكروا تلك الطريقة في اثبات واجب الوجود لذاته كانوا معولين في اثبات كونه تعالى ازليا ابديا على وجوه اخرى فنحن اردنا ان نتبرك بايراد تلك الوجوه ايضا واعلم ان مشايخ المتكلمين لما اقاموا الدلالة على افتقار العالم الى صانع قالوا صانع العالم لو كان محدثا لافتقر الى محدث اخر ولزم التسلسل وهو محال فوجب ان القول بان صانع العالم قديم فان قيل الاشكال على هذا الاستدلال من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال خالق هذا العالم المحسوس شيء محدث وخالق ذلك المحدث شيء قديم وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل ايضا وهذا هو قول المفوضة واصحاب الوسائط الا ترى ان الفلاسفة يقولون مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل الفعال ثم هذا العقل الفعال معلول لعقل اخر وذلك العقل معلول عقل اخر الى عشر مراتب او اكثر ثم ذلك العقل الاول معلول وجود الله تعالى وعند المفوضة ان الاله الاكبر خلق السيارات السبعة وفوض تدبير هذا العالم اليها واذا كان هذا الاحتمال قائما فلا بد من ابطاله السؤال الثاني ان كل موجودين يفرضان فلا بد وان يكونا اما معا او يكون احدهما سابقا على الاخر فان كانا معا لزم

ان يكونا قديمين او محدثين لكنكم تقولون الله قديم والعالم محدث وان كان احدهما قبل الاخر فتقدم احدهما على الاخر اما ان يكون بمقدار متناه او بمقدار غير متناه فان كان بمقدار متناه كان كل واحد منهما محدثاً وذلك محال وان كان بمقدار غير متناه فذلك محال لوجوه الاول ان على هذا التقدير يكون قد انقضى قبل اليوم مدة غير متناهية وانقضاء مدة غير متناهية غير معقول الثاني انه كان يتوقف حصول اليوم على انه ينقضي قبله ما لا نهاية له وانقضاء غير المتناهي محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المنقضي متناه لا غير متناه الثالث ان المنقضي من زمان الطوفان الى الازل اقل من المنقضي من زماننا الى الازل فاذا طبقنا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يليانا وجب ان يظهر التفاوت من طرف الازل والا لكان البعض مثل الكل فيكون المدة المنقضية متناهية فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهياً الرابع لما كان تقدم الله تعالى على العالم امرا واجب الثبوت وهذا التقدم لا يتقرر الا بهذه المدة كان دوام ذات الله سبحانه واستمرار بقائه مفتقرا الى تحقق هذه المدة والمفتقر الى المفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف الخامس ان المدة لا تعقل الا بتعاقب الانات وتوالي الازمنة والساعات فلو كان الباري تعالى متقدما على العالم بمدة لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة المتوالية في الازل وذلك محال لان توالي بعض الازمنة على البعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير فالجمع بينهما متناقض لا يقال هذه الاشكالات انما تلزم اذا قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بمدة موجودة وزمان متحقق ونحن لا نقول بذلك بل نقول انه تعالى سابق على العالم بمدة مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج الذهن لانا نقول هذا الكلام ضعيف جدا لان تقدم الباري على العالم اذا كان حاصلا لا بحسب فرضنا واعتبارنا بل بحسب الحقيقة

والوجود

والوجود سواء وجد الفرض او لم يوجد ثم ثبت ان ذلك التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية وجب ان يكون حصول تلك المدة لا بحسب الفرض فقط بل بحسب الوجود والتحقق السؤال الثالث ان الازل والابد يتقابلان تقابل السلب والايجاب ويقابل المتناقضين والمتعاندين وكل امرين هذا شانهما فلا بد وان يتميز احدهما عن الاخر فعلى هذا اخر الازل متصل باول الابد الا ان القول بهذا ايضا محال لان كل نقطة نحو فرضناها اخر الازل واول الابد فاول الابد كان حاصلا قبل ذلك لانا لو فرضنا نقطة اخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة لم يصر الابد ازلا بسبب زيادة هذا القدر المتناهي عليه فاذن ليس للازل اخر البتة ولا للابد اول فاذن لا يتميز الازل عن الابد البتة مع كون كل واحد منهما مناقضا للاخر ومعاندا له هذا خلف السؤال الرابع اذا قلنا كان الله تعالى موجودا في الازل ويكون موجودا في الابد فقولنا كان يفيد ان امرا كان موجودا وحاصلا وقد انقضى وما بقي وقولنا يكون يفيد ان امرا سيصير موجودا وحاصلا وبعد ما حصل فاذن كل ما يصدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متجددا ومتغيرا فذات الله سبحانه لما كان واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل وسيكون في الابد وانه كائن الان ثم انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بان كل ما لا يصدق عليه انه كان قبل وسيكون بعد وانه ليس بكائن الان فهو معدوم محض وعند هذا قال المنكرون انكم لما اثبتم ذاته منزها عن الجهات والاين والاوضاع خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من العدم المحض ثم انكم الان لما اثبتموه ذاتا منزها عن ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كائن فهذا تصريح بالعدم المحض وان ادخلتموه تحت قولنا كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه متجددا ومتغيرا فكيف الخلاص عن هذه العقد المحيرة والمضائق المضلة ونظم المعري هذا المعنى في شعره فقال

قلتم لنا صانع حكيم		قلنا صدقتم كذا نقول	

ثمّ ان عمشد بلا زمان	ولا مكان كلا فقولوا
هذا كلام له خبئ	معناه ليست لنا عقول

والجواب عن السؤال الاول انّا سنقيم الدّلالة القاهرة ان شاء الله تعالى في باب قدرة الله تعالى على انّه لا خالق ولا موجد الّا الله وعند هذا يبطل القول بالمتوسّطات وبالله التوفيق والجواب عن السؤال الثاني انّا ذكرنا في مسئلة حدوث الاجسام انّ تقدّم بعض اجزاء الزّمان على البعض ليس بالزّمان فتقدّم ذات البارى على العالم يكون من هذا الجنس والجواب عن السّؤال الثالث وهو سؤال الطّاعن في قولنا البارى سابق على العالم سبقاً لا اوّل له فاعلم انّ هذا السّؤال لازم على الكل سواء اقرّ ذلك الانسان بحدوث العالم وقدم الصّانع او انكر ذلك وذلك لانه ان اقرّ بحدوث العالم لزمه الاقرار بقديم لا اوّل له وان قال بقدم العالم لزمه الاقرار بوجود لا اوّل له فعلى جميع التقديرات لا بدّ من الاقرار بمعقول لا اوّل له ولا بدّ من الاقرار بامر له اول واذا كان الامر كذلك زالت هذه الشّبهات والجواب عن السّؤال الرّابع وقوله انّ كلّ ما يصدق عليه كان ويكون فهو متجدّد متغيّر فنقول المراد من قولنا كان ويكون استمراره مع الازمنة الماضية والآتية من غير ان يكون متغيّراً بحسب تغيّر هذه الازمنة وهذا المعنى ممّا يدركه العقل الذي نوّره الله بنور هدايته وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه واعلم انّ المشايخ احتجّوا على بقاء الصّانع بوجوه الحجّة الاولى قالوا لو عدم بعد وجوده لكان امّا ان يكون عدمه باعدام معدم او بطريان ضدّ او بانتفاء شرط والاول محال لانّ القدرة صفة مؤثّرة والعدم نفي محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا جائز ان يكون بطريان ضدّ لانّ هذا الضدّ محدث والقديم اقوى من المحدث فكان اندفاع هذا الضدّ بسبب وجوده اولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث ولا جائز ان يكون بسبب زوال شرط لانّ ذلك الشرط يجب ان يكون قديماً لانّ المحدث يمتنع ان يكون شرطاً للقديم واذا كان كذلك

كان

كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الاوّل فيلزم التّسلسل وهو محال الحجّة الثّانية انّه لو صحّ العدم عليه لكانت ماهيّته قابلة للعدم والوجود ولو كانت كذلك لكان مفتقراً الى المؤثّر وكلّ مفتقر الى المؤثّر محدث فيلزم انّه لو صحّ العدم عليه بعد وجوده لكان محدثاً وتقرير هذه المقدّمات قد تقدّم في مسئلة حدوث الاجسام ولمّا امتنع حدوثه امتنع عدمه بعد وجوده والله الموفّق

المسئلة الخامسة

في انّ حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق المخصوصة

اعلم انّ جماعة عظيمة من مشايخ علم الاصول زعموا انّ الذّوات من حيث انّها ذوات متساوية وانّما يمتاز بعض الذوات عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصة ثمّ قالوا بناء على هذا الاصل ان ذاته سبحانه وتعالى من حيث انّه ذات متساوية لسائر الذّوات وانّما يمتاز ذاته عن سائر الذّوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة لاجلها يصحّ الالهيّة وتلك الصّفات هي وجوب الوجود والقدرة التّامّة والعلم التّام وزعم ابو هاشم انّها صفة تقتضي له انها صفات اربعاً وهي الموجوديّة والقادريّة والعالميّة والحييّة والذي نختاره ونقول به ان ذاته سبحانه مخالفة لسائر الذّوات لنفس كونها تلك الذّات المخصوصة واعلم انّ الخصم ربّما قال في هذا الموضع انّ كلامكم هاهنا متناقض لانّكم تقولون انّه تعالى مخالف خلقه لذاته المخصوصة فقولكم المخصوصة يدلّ على مفهوم زائد على الذّات فكان هذا اعترافاً بانّ المخالفة انّما وقعت بامر زائد على الذّات فثبت انّ قولكم انّه تعالى يخالف سائر الذّوات لذاته المخصوصة لا لامر زائد على الذّات كلام متناقض واعلم انّا قبل الخوض في الدّليل نذكر ما يزيل هذا الاشكال فنقول انّه لا يجب في كلّ شيء يخالف شيئاً آخر ان يكون مخالفته له لاجل امر زائد عليه والذي يدلّ عليه وجوه الحجّة الاولى انّ الشّيئين المختلفين لو كان اختلافهما لاجل اختصاصهما بامر زائد لكان الزّائد

اما ان يكون مخالفا للاخر ولا يكون فان لم يكن مخالفا للاخر امتنع
كونه سببا لان يصير غيره مخالفا للاخر وان كان مخالفا للاخر وجب
ان تكون مخالفته لاجل شيء اخر ولزم الدور او التسلسل وهما محالان
فثبت انه لابد من الانتهاء الى شيئين يختلفان لانفسهما لا لامر زائد
الحجة الثانية هو ان الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجوه
ثم قامت بكل واحدة منهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات
الاخرى فعند هذا الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين و الصفتان
كما كانتا مختلفتين فما كانتا متساويتين لا تنقلبان البتة مختلفتين
وما كانتا مختلفتين لا تنقلبان البتة متساويتين وعند هذا يظهر
ان المختلفين لا يعقلان الا وان يكونا مختلفين لذاتيهما فاما فرض
امرين يختلفان بسبب امر زائد على ذاتيهما فذلك غير معقول الحجة الثالثة
انا اذا فرضنا ذاتا وقامت بها صفة فالذات من حيث انها هي مغايرة
للصفة من حيث انها هي وحلول احدهما في الاخر لا يمنع من كون
احدهما مغايرا للاخر فاذن كون الذاتين متساويتين انما يتحقق
باعتبار الذات من حيث هي هي لا باعتبار الصفة وكذلك القول في جانب
الصفة فعلمنا ان التساوي والاختلاف بين الامور لا يمكن تعقلهما
الا باعتبار حال الشيء في نفسه من حيث هو هو لا باعتبار حال ما يقوم
به ويحل فيه فلابد وان تكون الذات مخالفة لتلك الصفة والا
لم يكن احدهما بان يكون موصوفا والاخر صفة اولى من العكس
واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت مخالفة تلك
الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لامر زائد فثبت بهذه الوجوه انه
لابد من الاعتراف بامور يخالف بعضها بعضا لانفسها ولذواتها
من حيث هي هي لا باعتبار صفة قائمة بها فاذا عرفت هذا فنقول
قولنا انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة المراد منه ما ذكرناه
ولخصناه واذا ذكرنا محل النزاع فنقول الدليل على انه تعالى مخالف

لخلقه

لخلقه لذاته المخصوصة انه لو كانت ذاته من حيث انها تلك الذات
متساوية لسائر الذوات وقد عرفت ان الاشياء المتساوية في تمام
الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر واذا كان
كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة وعدم اختصاصه
بصفات المحدثات امرا جائزا فترجح ذلك الجائز على سائر الجائزات
ان لم يكن لامر فقد ترجح الممكن لا عن مؤثر وهو محال وان كان لامر
عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الامر فيلزم اما الدور واما التسلسل
وهما محالان فثبت ان القول بكونه ذاته سبحانه مساوية لسائر الذوات
في كونه ذاتا يفضي الى احد هذه المحالات فكان القول به محالا واحتج
الخصم بان جميع الذوات متساوية في كونها ذوات واذا كان الامر كذلك
وجب ان يكون امتياز بعضها عن بعض بسبب الصفات والاحوال
اما بيان المقدمة الاولى فيدل عليه وجوه ٣ احدها انه يصح تقسيم الذات
الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والثاني
اذا اعتقدنا الذات فسواء اعتقدناه قديما او محدثا او واجبا او ممكنا
فان اعتقادنا كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان المفهوم
من الذات واحد في كل المواضع والثالث انا نقول المعلوم اما ذات
واما صفة فصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم منحصر ولولا ان المفهوم
من كون الذات ذاتا امر واحد والا لم يكن هذا التقسيم منحصرا فثبت بهذه
الوجوه ان الذوات متساوية في كونها ذوات واما المقدمة الثانية وهو
انه لما كان الامر كذلك وجب ان يكون امتياز بعض الذوات عن بعض
بسبب الصفات وذلك لانه لا شك ان الله تعالى متميز عن سائر
الموجودات وثبت انه ذاته مساوية لسائر الذوات وما به الامتياز
غير ما به الاشتراك فوجب ان يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات بامر
زائد على الذات فتكون بالصفات لا يقال لم لا يجوز ان يكون امتياز
ذوات المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات

ثبوتية وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك
الصفات عن ذاته لانا نقول الذات من حيث انها ذات لو كانت مستقلة
بنفسها في التحقق غنية عن الصفات لزم جواز ان تنقلب ذات السواد
بياضا وذات البياض سوادا وذات الواجب عرضا حالا في المحل وبالعكس
وكل ذلك محال وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع
الصفات وجب ان يكون امتياز ذات الحق سبحانه عن غيره بسبب
ثبوت الصفات لا بسبب سلب الصفات والجواب لا نسلم بان الذوات
متساوية في كونها ذوات والوجوه الثلاثة التي عولتم عليها قائمة بعينها في الصفات
فيلزمكم ان تكون الصفات متساوية في كونها صفات فيلزمكم ان يكون
امتياز بعض الصفات عن البعض بصفات اخرى ولزم التسلسل
وايضا فالمفهوم من كونها ذواتا كونها امورا قائمة بانفسها والقيام
بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي ولا نزاع
في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا فيه بين الذوات كلها انما النزاع
في ان تلك الحقائق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساوية
من حيث انها هي ودليلكم لا يفيد ذلك واعلم ان الخصوم زعموا ان
الذوات متساوية في تمام كونها ذوات ثم اثبتوا لكل واحد من تلك
الذوات صفة لازمة فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء المتساوية
في تمام الماهية يلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لا يقبله العقل اما
على ما قلناه فانا زعمنا ان الذوات والحقائق مختلفة في انفسها
او انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قائمة بانفسها غنية عن محل
يحل فيها فحاصل قولنا يرجع الى ان الاشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية
وهذا غير ممتنع في العقول لان المختلفات متساوية في كونها مختلفة والمتضادات
متساوية في كونها متضادة

المسئلة السادسة

في ان وجود الله هل هو نفس حقيقته ام لا

المذاهب الممكنة في هذه المسئلة لا يزيد على ثلاثة احدها قول من يقول اطلاق
لفظة الموجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب معنى
واحد بل بحسب مفهومين وهذا قول ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
واتباعهما الثاني هو ان وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن بحسب
مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم غير مقارن لشيء من الماهيات بل هو
وجود مجرد وانما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سلبي وهو انه
غير عارض لشيء من الماهيات ووجودات الممكنات اوصاف عارضة لماهيات
الممكنات وهذا القول هو اختيار ابي علي بن سينا في جميع كتبه والقول
الثالث ان وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن بحسب مفهوم واحد
وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحانه وتعالى وحقيقته المخصوصة
وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الاصول اما القول الاول
فقد تكلمنا فيه في اول مسئلة ان المعدوم شيء ام لا فلا نعيده واما القول
الذي اختاره ابو علي بن سينا فنقول انه باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد على ما دلت الدلائل عليه
ووافقنا فيه ابو علي بن سينا وايضا هذه المسئلة مفرعة على هذا
القول فنقول الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا
لماهية او يقتضي ان لا يكون عارضا لماهية او لا يقتضي لا ان يكون عارضا
ولا ان يكون غير عارض بل الامران جائزان عليه فان اقتضى الوجود من حيث
انه وجود ان يكون عارضا لماهية من الماهيات وجب ان يكون
وجود واجب الوجود عارضا لماهية من الماهيات فقوله انه وجود مجرد
غير عارض لشيء من الماهيات قول باطل واما ان اقتضى الوجود ان يكون
غير عارض لشيء من الماهيات وجب ان لا يكون شيء من الوجودات عارضا
لشيء من الماهيات البتة فهذه الممكنات اما ان لا تكون موجودة اصلا
او ان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها فيكون لفظ الموجود
واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي وقد بينا

ان ذلك باطل واعلم ان هذا البحث متفرع على ان لفظ الموجود واقع على الواجب
والممكن بالاشتراك المعنوى واما ان قلنا الوجود من حيث انه وجود
لا يقتضى ان يكون عارضا لماهية ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ يمتنع
ان يصير عارضا او غير عارض الا لسبب منفصل فوجود واجب الوجود
لا يصير مجردا الا بسبب منفصل فيكون واجب الوجود لغيره وهو محال
(او واجب الوجود لذاته صح)
وايضا قد عرفت ان الماهيات المتساوية فى تمام تلك الماهية كل ما
صح على واحد منها صح على كلها فاذن كل ما صح على جميع الموجودات
العارضة لماهيات الممكنات وجب ان يصح على واجب الوجود وكل ما ثبت
لواجب الوجود وجب ان يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنة وكل
ذلك باطل قطعا ولما ثبت بهذا البرهان القاطع امتناع هذه الاقسام
ثبت ان القول الذى اختاره ابو على بن سينا قول مردود الحجة الثانية
على فساد هذا المذهب انه لو لم يكن للبارى تعالى ماهية وحقيقة الا الوجود
المقيد بالقيد السلبى وهو انه غير عارض لشئ من الماهيات فمبدء وجود
الممكنات اما ان يكون هو ذلك الوجود لا بشركة من ذلك السلب او بشركة
من ذلك السلب فان كان المبدء هو ذلك الوجود لا بمشاركة من ذلك السلب
وجب ان يكون اخس الموجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى
فى تلك المبدئية وان كانت المبدئية بمشاركة من ذلك السلب (كان السلب صح) جزءا
من مبدء الثبوت وذلك محال اذ لو جاز فى العقل ان يكون العدم جزء العلة الثبوت
فليجز ايضا ان يكون تمام علة الثبوت وحينئذ لا يمكننا ان نستدل بوجود
الممكنات على وجود واجب الوجود فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك
الوجود المجرد مستلزما لصفة ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدأ للممكنات
قلنا التقسيم المذكور عائد فى كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة
وهو ان المؤثر فى ذلك الاستلزام اما الوجود لا بمشاركة ذلك السلب
او بمشاركة ذلك السلب الحجة الثالثة اتفق الحكماء على ان الوجود بديهى
التصور والدلائل العقلية ناطقة بذلك واتفق الحكماء على ان كنه ماهية الحق

سبحانه غير معقول للبشر والبراهين العقلية ناطقة ايضا بذلك
واذا كان الوجود معلوم التصور وحقيقة الحق سبحانه وتعالى غير
معلومة التصور وجب ان تكون حقيقة الحق سبحانه وتعالى غير الوجود
فان قيل لم لا يجوز ان يكون المجهول من حقيقة الحق قيوده السلبية
قلنا هذا باطل لان القيود السلبية معلومة ولذلك فانه يمكننا ان نعقل
ان وجوده غير عارض لشئ من الماهيات اصلا واتفقت الفلاسفة
على ان المعلوم من الحق سبحانه وتعالى هو السلوب والاضافات
الحجة الرابعة ثبت فى علم المنطق ان الوجوب والامتناع والامكان
كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات مثلا اذا قلنا الانسان
يجب ان يكون حيوانا فالانسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول
وثبوت الحيوان للانسان هو النسبة وهى المسماة بالرابطة ثم هذه
النسبة موصوفة بالوجوب وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة
وهذا كلام حق معلوم اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا يجب ان يكون
البارى تعالى موجودا فالبارى هو الموضوع والموجود هو المحمول واسناد
الموجود الى تلك الحقيقة هو الرابطة والوجوب كيفية لهذه النسبة
والرابطة واذا كان الامر كذلك لم يصر اثبات وجوب الوجود فى
حق الله تعالى معقولا الا اذا قلنا ان حقيقته مغايرة لوجوده الحجة
الخامسة احتج ابو على بن سينا ان وجود الممكنات مغاير لماهياتها
بان قال يمكننا ان نعقل هذه الماهيات عند ما نشك فى وجودها
الى ان يقوم البرهان على كونها موجودة والمعلوم غير ما هو غير معلوم
فماهياتها مغايرة لوجوداتها فكذا ههنا يمكننا ان نعقل ان للعالم
ما هو موجد الممكنات ما هو حال ما نشك فى وجوده الى ان يثبت
بالبرهان كونه موجودا والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذا يقتضى
ان تكون حقيقته غير وجوده واعلم انه يمكنه ان يجيب عن هذا الوجه
بفرق لطيف الحجة السادسة ههنا مقدمة سلمها ابو على بن سينا

والاكثر العقلاء صحتها واستقامتها وهو ان افراد النوع الاخير كلما
صح على واحد منها صح على كلها وقد بنى ابو على على هذه المقدمة فى كتبه
الحكمية مطالب كثيرة اذا عرفت هذا فنقول لو كانت حقيقة البارى تعالى
هى محض الوجود كان كل ما كان من لوازم ذاته وجب ان يكون حاصلا
لجميع الموجودات وان كان وجود اخس الموجودات وكل ما كان ممتنعاً
على ذاته وجب ان يكون ممتنعاً على سائر الموجودات وهذا يفضى الى التناقض
لانه كما ان وجود هذه المحدثات الكائنات الفاسدات وجود ضعيف
سريع الزوال وجب ان يكون الحق سبحانه كذلك وكما ان وجود الحق
واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان يكون هذه الموجودات الخسيسة
كذلك وذلك يفضى الى التناقض وكل ذلك باطل واحتج ابو على بن سينا
على صحة قوله بان وجود البارى سبحانه لو كان صفة عارضة لماهيته
لكان مفتقراً الى تلك الماهية والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فذلك الوجود
ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من مؤثر فالمؤثر فيه اما تلك الماهية
او غير تلك الماهية لا جائز ان يكون المؤثر فى ذلك الوجود هو تلك الماهية
لان المؤثر متقدم بالوجود على الاثر فيلزم ان تكون
تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال ولا جائز
ان يكون المؤثر فى ذلك الوجود غير تلك الماهية لانه يلزم ان يكون
الواجب لذاته مفتقراً فى وجوده الى سبب منفصل وذلك محال
والجواب كما ان المؤثر متقدم بالوجود على الاثر فكذلك القابل متقدم
بالوجود على المقبول ولا نزاع ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها
فيلزم ان تكون تلك الماهيات القابلة لذلك الوجود متقدمة بوجودها
على وجودها وذلك محال فان قلتم لم لا يجوز ان يكون هذه الماهيات
متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لا بوجود اخر فلم لا يجوز
ان يكون الحال كذلك فى جانب المؤثر

المسئلة السابعة فى انه تعالى ليس بمتحيز ويدل عليه وجوه

٨

بلغ المقابلة

الحجة

الحجة الاولى كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته فكل متحيز
فهو ممكن الوجود لذاته وهذا يستلزم ان كل ما لا يكون ممكن الوجود
لذاته وجب ان لا يكون متحيزاً اما ان كل متحيز فهو منقسم لذاته فهذا
بناء على نفى الجوهر الفرد وسيأتى الكلام فى هذه المسئلة ان شاء الله
تعالى واما ان كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته وذلك لان كل منقسم فهو
مركب وكل مركب فهو مفتقر فى تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد
من اجزاء الشىء غيره ذلك الشىء فكل منقسم فهو مفتقر فى تحققه الى غيره وكل مفتقر
فى تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فثبت ان كل منقسم فهو ممكن لذاته الحجة الثانية
انا ذكرنا فى مسئلة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو محدث فلو كان البارى
تعالى متحيزاً لكان محدثاً لكنه يمتنع ان يكون محدثاً فيمتنع ان يكون متحيزاً
الحجة الثالثة انا ذكرنا فى مسئلة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو متناهى
المقدار وكل متناهى المقدار فهو محدث ينتج ان كل متحيز محدث والبارى تعالى
ليس بمحدث فلا يكون متحيزاً الحجة الرابعة ذكرنا فى مسئلة اثبات العالم
بالصانع ان المتحيزات متساوية فى تمام الماهية فلو كان البارى سبحانه
متحيزاً لكانت ماهيته متساوية لسائر الماهيات فى تمام الماهية ولو كان
كذلك لافتقر فى اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومخصص وذلك
محال فالقول بكونه متحيزاً محال الحجة الخامسة لو كان جسماً لكان منقسماً
فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزاء وهذا محال لامتناع
حلول الصفة الواحدة فى المحال المتعددة واما ان يقوم بكل واحد من
تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة فيكون كل واحد من تلك الاجزاء
موصوفاً بجميع صفات الالهية وكان هذا تصريحاً باثبات الالهة الكثيرة
وذلك محال على ما سيأتى بيانه الحجة السادسة لو كان جسماً ومتحيزاً لكان
مساوياً لسائر الاجسام فى كونه جسماً ومتحيزاً فبعد هذا اما ان يكون مباينا لها
فى امر ذاتى واما ان لا يكون فان باينها فى امر ذاتى كانت الجسمية التى بها
المشاركة مغايرة لذلك الامر الذى به حصلت المباينة فكانت ذاته مركبة

من جزوين بهما قوام حقيقته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته
هذا خلف واما ان لم يباين هذه الاجسام المحدثة فى وصف ذاتى اصلا
لزم من حدوث هذه الاجسام وقبولها للعفونة والفساد ان يكون كل جسم
كذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الحجة السابعة لو كان جسما لكان
مركبا من الاجزاء اما ان يكون متساوية فى الماهية او مختلفة فى الماهية
فان كان الاول فكما صح فى الجزء الفوقانى ان يكون فوق صح فى التحتانى [فتلك الاجزاء]
ان يكون فوق فاختصاص كل واحد منها بما له من الترتيب والوضع يكون
امرا جائزا مفتقرا الى المخصص والمرجح فيكون لا محالة يفتقر ذلك الجسم
الى المركب والمؤلف وما كان كذلك امتنع ان يكون صانعا للعالم واما الثانى
وهو ان يكون تلك الاجزاء مختلفة بالماهية فكل واحد من تلك الاجزاء المفترضة
يكون له طبيعة واحدة وخاصية واحدة فالذى يصح ان يكون ممسوسا
بيمين الجزء الفرد من تلك الاجزاء صح ايضا ان يكون ممسوسا بيساره و بالضد
واذا كان كذلك كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا واذا كان كذلك
فتلك الاجزاء قد تركبت واجتمعت مع جواز ان يكون متفرقة متباينة
ومتى كان الامر كذلك افتقرت فى تألفها وتركبها الى المؤلف والمركب
وكل ذلك على خالق العالم محال الحجة الثامنة انه لو لم تكن الجسمية
والتناهى فى المقدار مانعا من الالهية لتعذر القدح فى الالهية الشمس والقمر
لانه لا سبيل لنا الى القدح فى الهية كل واحد منهما الا بكونه جسما مركبا
من الاجزاء المتناهية فى المقدار فاذا جوزنا كون الاله جسما متناهيا انسد
هذا الطريق فلا يمكننا القدح فى الالهية الشمس والقمر ولما كان ذلك باطلا علمنا
انه تعالى ليس بجسم

المسئلة الثامنة

فى انه تعالى ليس فى مكان ولا جهة واعلم ان كثيرا ممن يثبت كونه فى
جهة يزعم ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا فى الاخر
مثل العرض والجوهر او يكون مباينا عن الاخر فى الجهة مثل موجودين يكون
كل واحد منهما قائما بالنفس ويدعى ان العلم بان كل موجودين فلا بد

وان

وان يكونا على احد هذين القسمين علم ضرورى وان العلم بامتناع وجود
موجودين لا يكون احدهما ساريا فى الاخر ولا مباينا عنه فى الجهة علم
ضرورى بديهى لا يقبل الشك واعلم انا نحتاج الى ان نبين ان هذه المقدمة
ليست بديهية والذى يدل عليه وجوه الحجة الاولى ان العلوم البديهية لا يجوز
وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم فلو كانت هذه المقدمة بديهية لامتنع
اطباق الجمع العظيم على انكاره ونرى جمهور الاذكياء من العقلاء متفقين
على بطلان هذه المقدمة فان اثبات الجهة لله تعالى لم يقل به الا الحنابلة
والكرامية واما كل من سواهم فهم متفقون على اثبات ذاته سبحانه منزها
عن الاختصاص بالحيز والجهة فظهر ان هذه المقدمة ليست بديهية الحجة الثانية
ان صريح العقل يشهد ان زيدا وعمرا وخالدا يشتركون فى معنى الانسانية
ويمتاز كل واحد منهم عن الاخر بطوله وقصره وسواده وبياضه وما به
المشاركة غير ما به المباينة فاذن مفهوم الانسان من حيث انه انسان امر مغاير
للطول والعرض ولكونه هاهنا وهناك ولكونه اسود وابيض ثم الانسان
من حيث انه انسان اما ان يكون له قدر معين وحيز معين واما ان لا يكون
والاول باطل والا لما كان مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الاحياز المختلفة
والمقادير المختلفة فثبت ان الانسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين
ولا حيز معين ولا شكل معين واذا كان كذلك فالتفتيش قد اخرج عن المحسوس
ما ليس بمحسوس فكيف يبعد فى خالق كل المحسوسات ان يكون منزها عن الشكل
والقدر والحيز فان قيل الانسان من حيث انه انسان لا وجود له فى الخارج
بل فى العقل ونحن ندعى ان كل موجودين فى الخارج فلا بد وان يكون احدهما
ساريا فى الاخر او مباينا عنه فى الجهة فاين احد البابين عن الاخر قلنا نحن
لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود فى الخارج منزه عن المقدار والجهة
بل غرضنا منه انه يمكننا ان نعقل امرا من الامور مع ان العقل لا يثبت له جهة
ولا قدرا وقد ثبت لنا بهذا الدليل هذا القدر واذا لم يكن تصور مثل هذا
الموجود مستبعدا فى العقل فبعد ذلك ادعاء ان هذا الموجود هل هو موجود

خارج الذهن ام لا يكون موقوفا على دليل منفصل الحجة الثالثة انا
ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ثم الخيال لا يمكنه ان يتخيل للقوة الباصرة
كيفية واشكالا بل الخيال يستحضر للمتخيلات اشكالا وصورا ويعجز عن ان يستحضر
لنفسه صورة واشكالا فذاة الوهم والخيال من اصدق الدلائل على انه
لا يجب ان يكون لكل موجود صورة وشكل لانه لا صورة عند الخيال
من نفسه ولا شكل عند الوهم من نفسه الحجة الرابعة ان اجلى العلوم
البديهية الاولية ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا العلم
لا بد وان يكون مسبوقا بتصور معنى النفي ومعنى الاثبات فهل يمكن العقل
من ان يقول ان معنى النفي لا بد وان يكون ساريا في معنى الاثبات او مباينا
عنه بالجهة والحيز بل هذا الحكم ممتنع لذاته فعلمنا ان استحضار متصورين
في العقل بحيث لا يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة امر
جائز الحجة الخامسة هو ان صريح العقل يشهد بان كل موجودين يفرضان
فاما ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالجهة او لا ساريا في الاخر
ولا مباينا عنه بالجهة فهذا القسم الثالث لا شك انه حاصل بحسب القسمة
العقلية فاذا رجعنا الى انفسنا نجد البتة في عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم
الثالث بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفي والاثبات طالبا للحجة على الجزم باثباته
او الجزم بامتناعه فعلمنا ان امتناع هذا القسم ليس من الاوليات الحجة السادسة
هو ان عقلنا يشير الى ماهيات مع انا نعلم بالضرورة انه ليس لتلك الماهيات
احياز ولا جهات فان ماهيات الاعداد مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين
وكذى سائر مراتب الاعداد امور يدركها العقل ولا يمكنه ان يحكم على ماهية
الواحد من حيث انه واحد بان مكانه هو موضع كذى وان مقداره هو مقدار
كذى بل يعقل العقل هذه الماهيات ولا يعتبر معها البتة لا مقدارا ولا شكلا
ولا مكانا ولا حيزا فثبت لمجموع هذه الوجوه ان العقل من حيث انه هو
لا يستبعد تصور معقول خال مما لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا اشكالا ولا قدرا
فثبت بان العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية المقدمة الثانية

ان

ان مرادنا من قولنا ان الشيء الفلاني مختص بالمكان والجهة انه يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية بانه هاهنا او هناك ولا شك بان العالم في الجهة
والمكان بهذا التفسير فلو كان الباري تعالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير
لم يخل الحال من احد الامرين اما ان يكون الباري مماسا للعالم او محاذيا له
فاما ان يكون الباري تعالى مشارا اليه بحسب الحس بانه هاهنا او هنالك
مع انه لا يكون مماسا للعالم ولا محاذيا له فهذا غير معقول المقدمة الثالثة
ذهب السواد الاعظم من العقلاء الى انه تعالى منزه في وجوده عن المكان
والحيز والجهة وقالت الكرامية والمشبهة انه تعالى مختص بجهة فوق
وهذا القول بحسب القسمة العقلية يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان يقال
انه مماس للعرش وثانيها انه مباين للعرش ببعد متناه واكثر طوائف الكرامية
قائلون باحد هذين القولين وثالثها ان يقال انه مباين للعرش ببعد
لا نهاية له وهذا هو قول الهيصمية واعلم ان هذا القول اما ان يكون نفيا
لكونه في الجهة او يكون قولا غير معقول وذلك لانه اذا كان العالم في احد الجانبين
وذات الباري تعالى في الجانب الاخر كان البعد محصورا بجنبهما والقول بان ما لا نهاية
له محصور بين حاصرين قول لا يقوله من يفهم معاني هذه الالفاظ واذا لخصنا
هذه المقدمات فلنرجع الى ذكر الدلائل الحجة الاولى ان كل ما كان في جهة
فاما ان يكون غير محتمل للقسمة واما ان يكون محتملا للقسمة فان لم يكن
محتملا للقسمة مع انه مشار اليه بحسب الحس كان في الصغر والحقارة كالجوهر
الفرد والخصوم وافقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة واما
ان كان مشارا اليه مع انه محتمل للقسمة كان جسما مركبا من الاجزاء والابعاض
وحينئذ يرجع الكلام الى المسئلة الاولى فلهذا السر اتفق اصحابنا على ان
كل من اثبت الله تعالى في الحيز والجهة لا بد وان يعترف بكونه مركبا من الاجزاء
والابعاض واعلم ان اصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بانه قالوا لو كان في جهة
فوق لكان اما ان يكون اكبر من العرش او كان مساويا للعرش او كان
اصغر من العرش فان كان اكبر من العرش كان القدر المساوي منه للعرش

مغائراً للمقدار الفاضل منه من العرش فيكون مركباً من الاجزاء والابعاض
واما ان كان مساوياً للعرش وثبت ان العرش منقسم مركب من الاجزاء
والابعاض كان المساوي له في المقدار منقسماً مركباً من الاجزاء والابعاض
واما ان كان اصغر من العرش فاما ان يكون قد يبلغ في الصغر الى ان كان
مساوياً للجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ فيكون في غاية الصغر والحقارة
وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلاء واما ان يكون اكبر من الجوهر الفرد
فيعود القول بالتركب والقسمة واعلم ان على قول من يقول كل متحيز فهو
قابل للقسمة ابداً لا يحتاج الى ذكر هذا التقسيم بل يقول كل ما كان مشاراً
اليه بحسب الحس فانه لا بد وان يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه
وفوقه عن تحته فيكون منقسماً مركباً من الاجزاء والابعاض وذلك مما
بينا امتناعه في المسئلة السابقة الحجة الثانية كلما كان مشاراً اليه
بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب وكل ما كان متناهياً من جميع
الجوانب فهو محدث وانما قلنا ان كل ما كان مشار اليه بحسب الحس
فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين الاول البرهانان المذكوران في مسئلة
حدوث الاجسام على تناهي الابعاد وذلك هو العمدة القوية التي
لا ريب فيها الثاني انه تعالى لو كان غير متناه لكان اما ان يكون
غير متناه من جميع الجوانب او من بعض الجوانب لا جائز ان يكون غير
متناه من كل الجوانب لانه على هذا التقدير يلزم ان يكون العالم سارياً
في ذات الله تعالى وحالاً فيه فيلزم ان يكون ذاته مخالطة للقاذورات
تعالى الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والخيال ولا جائز
ان يقال انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض وذلك لان الجانب
المتناهي من ذاته اما ان يكون مساوياً للجانب الذي هو غير متناه
في الحقيقة والماهية واما ان لا يكون مساوياً فان كان الاول فكل
شيئين متساويين من جميع الوجوه فكل ما يصح على احدهما يصح
على الآخر فيلزم ان يقال الجانب الذي هو غير متناه يصح ان ينقلب

متنا

متناهياً والجانب الذي هو متناه يصح ان ينقلب غير متناه فيكون
الفصل والوصل والتركيب والتفرق جائزاً على ذات الله تعالى فيفتقر
ذلك التأليف الى مؤلف وذلك التركيب الى مركب وذلك على خالق العالم
محال ممتنع اما ان كان الجانب المتناهي مخالفاً في الماهية للجانب الذي
هو غير متناه فكل ذات كانت مركبة من اجزاء مختلفة في الماهية
والطبيعة فلا بد وان ينتهي ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها
في نفسه بسيطاً خالياً عن التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء
البسيطة لا بد وان يماس بيمينه شيئاً وبيساره شيئاً آخر فذلك
الذي ماسه بيمينه يمكن ان يماسه بيساره وبالضد واذا كان ذلك
جائزاً كان التفرق على تلك الاجزاء جائزاً فحينئذ يكون التأليف والتفرق (التألف)
جائزين على تلك الاجزاء ومتى كان الامر كذلك افتقر تألفها وتركبها
الى مؤلف ومركب وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا انه تعالى لو كان مشاراً
اليه بحسب الحس لكان متناهياً من جميع الجوانب فنقول انه متى كان كذلك
وجب ان يكون محدثاً وذلك لان كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب
كان وجوده ازيد مما وجد او انقص مما وجد جائزاً واذا كان كذلك
كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات مفتقراً الى المخصص
والمقدر وذلك على خالق العالم محال وايضاً اذا كان متناهياً من كل الجهات
لم يكن فوق كل الموجودات لان فوقه امكنة خالية عنه فلم يكن فوق الكل
والخصم ينكر ذلك ولا يرتضيه فثبت ان كونه تعالى مشاراً اليه
بحسب الحس محال الحجة الثالثة لو كانت ذاته مختصة بمكان وجهة
لكان اما ان يصح عليه ان يخرج منها او لا يصح فان صح لزم كونه
محلاً للحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه
في مسئلة حدوث العالم وان تعذر عليه الخروج منها كان كالزمن
المقعد العاجز عن الحركة وذلك صفة نقص وذلك على الله محال
الحجة الرابعة وهو انه تعالى لو كان في مكان وجهة فهذا المكان

الذى حكم الخصم بانه تعالى حاصل فيه اما ان يكون موجوداً او معدوماً
فان كان موجوداً فالبارى تعالى مختص بالمكان والجهة من الازل الى الابد
وحينئذ كان ذلك المكان موجوداً مع الله فى الازل وهذا محال
لان ذلك المكان لما كان موجوداً كان قابلا للقسمة ولو كان كذلك
كان ذلك عين الجسم فكان هذا قولا بقدم الاجسام وايضاً المكان
لا يفتقر فى وجوده الى المتمكن لان الخلاء جائز بالاتفاق واما البارى
سبحانه فانه عند الخصم امتنع وجوده فى غير الحيز والجهة فعلى
هذا يكون البارى مفتقراً فى وجوده الى وجود المكان ووجود المكان
غنى عنه فكان البارى على هذا التقدير ممكنا لذاته مفتقراً
الى غيره وكان المكان واجباً لذاته غنياً عن غيره فكان المكان اولى
ان يكون هو الاله سبحانه والا لساوى ان يكون هو العبد وكل ذلك
ساقط من القول واما اذا قيل بان المكان الذى حكم الخصم بكونه
تعالى حاصلا فيه معدوم ونفى محض فهذا محال من القول لان النفى
المحض والعدم الصرف لا تخصص له ولا تعين له وما كان كذلك
استحال القول بحصول الموجود فيه فثبت ان القول بحصول البارى
تعالى فى المكان محال فان قيل فهذا الاشكال بعينه وارد فى كون الجسم
فى المكان قلنا المراد من كون الجسم فى المكان كونه بحيث يمكن
الاشارة الى كل واحد من جوانبه بانه غير الآخر وبانه متصل به ومماس
له ويرجع حاصل كونه فى المكان والجهة الى مقداره واتصال
بعض اجزائه بالبعض فان اردتم بقولكم الله تعالى فى المكان
هذا المعنى كان هذا تصريحاً بكونه تعالى مركباً من الاجزاء والابعاض
وحينئذ يرجع الكلام الى المسئلة الاولى الحجة الخامسة الاحياز
والجهات اما ان تكون متساوية فى الماهية او مختلفة فى الماهية
فان كان الاول لزم من صحة اختصاص البارى ببعض الاحياز
صحة اختصاصه بسائر الاحياز بدلا عن ذلك الحيز واذا كان

حصوله

حصوله فى كل واحد منها بدلا عن الآخر امراً جائزاً كان حصوله
فى بعض تلك الاحياز بدلا عن الباقى امراً جائزاً فيفتقر ذلك الاختصاص
الى المخصص وهو على القديم محال واما ان قلنا بان الاحياز مختلفة فى الماهية
والحقيقة فلعل خاصية بعض تلك الاحياز اقتضى حصول ذات الله تعالى
فيه وخاصية بعضها امتناع حصول ذات الله تعالى فيه فنقول فهذه
الاحياز اشياء متباينة بالعدد ومتباينة بالماهية ولكل واحد منها خاصية
معينة وصفة معينة فهى اشياء موجودة قائمة بانفسها موجودة فى الازل
فاذا كانت هذه الاحياز غير متناهية فقد وجد مع الله تعالى موجودات
قائمة بالنفس غير متناهية وذلك لا يرتضيه المسلم فثبت ان القول بان الله
تعالى فى الجهة محال الحجة السادسة العالم كرة واذا كان الامر كذلك
وجب ان لا يكون البارى فى جهة اصلا انما قلنا ان العالم كرة وذلك
لانا اذا رصدنا كسوفاً قمرياً فاذا وجدناه فى البلاد الشرقية فى اول الليل
وجدناه فى البلاد الغربية فى اخر الليل فعلمنا ان اول الليل بالمشرق
هو اخر الليل بعينه بالمغرب وذلك يدل على ان العالم كرة اذا ثبت هذا فنقول
الجهة التى هو فوق رأسنا هو بعينه سفل لاولئك الذين يكونون على ذلك
الوجه الآخر من الارض فلو كان تعالى فوقاً لنا كان اسفل بالنسبة الى
سكان ذلك الجانب من الارض ولو كان فوقاً لهم لكان اسفل لنا فثبت
ان الله تعالى لو كان فى جهة لوجب ان يكون اسفل بالنسبة الى بعض جوانب
العالم ولما كان ذلك باطلا ثبت انه يمتنع كونه تعالى فى المكان والجهة
واحتج الخصم بالعقل والنقل اما العقل فهو انه تعالى لا بد وان يكون
فى حيز وجهة واذا ثبت هذا وجب ان يكون فى جهة الفوق اما المقام
الاول وهو انه تعالى فى الحيز والجهة فاحتجوا عليه بوجهين الاول ان كل
موجودين فلا بد وان يكون احدهما سارياً فى الآخر كالعرض السارى فى الجوهر
او يكون مبايناً عنه فى الجهة كالجسمين والعلم بذلك ضرورى والثانى
ان الجسم مختص بالحيز والجهة وانما كان كذلك لانه قائم بالنفس والله تعالى

في تحقيق كون العالم كرة

بشاركه فى كونه قائماً بالنفس فوجب ان يكون مشاركاله فى الحصول
فى الجهة واما المقام الثانى وهو انه تعالى لما ثبت انه يجب ان يكون
فى الجهة فنقول يجب ان يكون تلك الجهة هى جهة فوق ويدل عليه
وجهان الاول ان اشرف الجهات جهة فوق وتخصيص اشرف الجهات (وتخصيص)
باشرف الموجودات هو المناسب المعقول والثانى ان الخلق بمجرد طبايعهم
وقلوبهم السليمة يرفعون الايدي الى جهة العلو عند الدعاء والتضرع
وذلك يدل على ان فطرتهم يشهد بان معبودهم فى جهة العلو واما
النقل فهو الالفاظ الموهمة لاثبات الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وقوله تعالى يخافون
ربهم من فوقهم الجواب عن الشبهة الاولى انه لا شك ان قسمة
العقل يقتضى انقسام الموجودات الى ثلاثة اقسام وذلك لان كل موجودين
فاما ان يكون احدهما سارياً فى الاخر او مباينا عنه بالحيز او لا ساريا
فيه ولا مباينا عنه بالحيز فان ادعيتم ان القسم الثالث ممتنع الوجود
والعلم بامتناعه ضروري فقد ابطلناه وان سلمتم ان ابطال هذا القسم
الثالث ليس معلوماً بالضرورة بل بالدليل فنقول ان كل موجودين
فاما ان يكون احدهما سارياً فى الاخر او مباينا عنه بالجهة انما يصح
ان لو ثبت فساد القسم الثالث فانتم اذا اثبتم فساد القسم الثالث
بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطا واما الجواب عن الشبهة الثانية
فنقول لم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالجهة والحيز لذاته
المخصوصة لا لوصف اخر وذلك لان اختصاص الذات بالصفة لو كان
لاجل صفة اخرى لزم التسلسل ولا بد من الانتهاء الى ما يكون ثابتا له
لذاته واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالجهة
والحيز من هذا الباب واما الجواب عن الشبهة الثالثة وهو قولهم
اشرف الجهات جهة العلو فنقول هذا الكلام ساقط من وجوه الاول
ان هذا الكلام مقدمة خطابية ولا يلتفت اليها فى العقليات والثانى

انا قد بينا انه لما كان العالم كرة كان كل جهة بشار اليها فهى وان كانت
فوقا بالنسبة الى البعض لكنها تحت بالنسبة الى الباقين والثالث انه
اما ان يقال انه لا نهاية لامتداد ذات الله تعالى فى جهة العلو او يكون لامتداد
ذاته نهاية فان كان الاول لم يفرض فى ذاته نقطة الا وفوقها نقطة اخرى
ولا شئ يفرض فيه الا وهو سفل لا علو مطلق وان كان الثانى افترض فوق
طرفه العلو خلاء فكان ذلك الخلاء اعلى منه فلم يكن علوا مطلقا والرابع
ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة يكون حاصلا للحيز والجهة بالذات و يكون
حاصلا للمتمكن بالعرض بسبب انه حصل فى ذلك المكان فحصول هذا
الشرف للمكان والجهة اتم مما للمتمكن فلو كان البارى تعالى حاصلا فى الجهة
لزم ان يكون المكان اشرف فى هذا الباب من البارى تعالى وهو باطل واما
الجواب عن الشبهة الرابعة وهو انه لو كان رفع الايدى الى السماء يدل
على كون المعبود فى السماء لوجب ان يدل وضع الجبهة على الارض على كون
المعبود فى الارض ولما بطل ذلك فكذا ما قالوه واما الجواب عن الوجوه
النقلية فاعلم ان هاهنا قانونا كليا وهو انا اذا رأينا الظواهر النقلية
معارضة للدلائل العقلية فان صدقناهما معا لزم الجمع بين النفى والاثبات
وان كذبناهما معا لزم رفع النفى والاثبات وان صدقنا الظواهر
النقلية وكذبنا الدلائل العقلية لزم الطعن فى الظواهر النقلية ايضا
لان الدلائل العقلية اصل للظواهر النقلية فتكذيب الاصل لتصحيح الفرع
يفضى الى تكذيب الاصل والفرع معا فلم يبق الا ان نصدق الدلائل العقلية ونشتغل
بتاويل الظواهر النقلية او نفوض علمها الى الله تعالى وعلى التقديرين فانه
يظهر ان الظواهر النقلية لا تصلح معارضة للقواطع العقلية فهذا هو
القانون الكلى فى هذا الباب ومن اراد الاستقصاء فى تأويل الظواهر الواردة
فى القران والاخبار فعليه بكتاب اسرار التنزيل وانوار التأويل وبالله العصمة والتوفيق

المسئلة التاسعة

فى انه تعالى يستحيل ان تحل ذاته فى شئ ويستحيل ان تحل صفته من صفاته فى شئ

قانون كلى فى توجيه الدلائل النقلية
عند تعارضها للعقليات

في استحالة الحلول والاتحاد

اعلم ان النصارى يذكرون الحلول تارة والاتحاد اخرى وكلامهم في غاية
الخبط ونحن نذكر تقسيماً مضبوطاً فنقول القوم اما ان يقولوا بالحلول
او بالاتحاد اما لذات الله تعالى او لصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح
عيسى او بالنسبة الى بدنه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك بل يقولوا انه تعالى
اعطاه قدرة على خلق الاجسام والحيوة وعلماً بالمغيبات واما ان لا يقولوا
ايضاً بذلك بل يقولوا انه تعالى سماه ابناً على سبيل التشريف كما سمى ابرهيم
خليلاً على سبيل التشريف فهذه هي القسمة التي يحتملها كلامهم فنقول
اما القول بالحلول فهو باطل لانه تعالى لو حل في شيء لكان اما ان يحل
مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين الاول
ان ذلك يقتضي اما حدوث الحال او قدم المحل وكلاهما باطلان في الثاني
انه لما حل مع وجوب ان يحل كانت ذاته مفتقرة الى ذلك المحل والمفتقر
الى المحل ممكن بالذات فاما القسم الثاني وهو انه تعالى يحل مع جوازه يحل
فهذا ايضاً باطل لان المعقول من الحلول كون الحال مفتقراً الى المحل ومحتاجاً
اليه فاذا لم يوجب هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول فان قيل لم لا يجوز ان يقال
انه حل مع وجوب ان يحل قوله لزم اما قدم المحل او حدوث الحال قلنا لا نسلم
فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته يوجب لذاته الحلول في المحل بشرط وجود المحل
فقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلاً فلا جرم لم يحصل
هذا الحلول وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء فلا جرم حصل
هذا الحكم على سبيل الوجوب وايضاً لم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه
تعالى حالاً فيه فعند وجود المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده
لا يجب هذا الحلول الجواب الفرق بين الحال والمحل انما يظهر من حيث
ان الحال مفتقر الى المحل والمحل غني عنه فان حصل هذا المعنى لزم ان يكون
واجب الوجود لذاته مفتقراً الى الغير فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته هذا
خلف وان لم يحصل هذا المعنى لم يحصل مسمى الحلول واما القول بالاتحاد
فهو ايضاً باطل لان الشيئين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين

فهما

بلغ المقابلة

فهما اثنان لا واحد وان عدما معاً كان الحاصل ثالثاً مغايراً لهما وان بقي
احدهما وفني الآخر امتنع الاتحاد ايضاً لان الموجود لا يكون عين المعدوم
فثبت بما ذكرنا ان القول بالحلول وبالاتحاد باطل واما القول بان الله تعالى
خلق فيه القدرة على خلق الجسم فهو ايضاً باطل لانا سنبين انه لا قدرة
لاحد على الايجاد الا الله تعالى واما القول بان الله تعالى سماه ابناً على سبيل
التشريف فهذا البحث يصير سمعياً احتجت النصارى على قولهم بان عيسى
عليه السلام احيا الاموات وابرأ الاكمه والابرص وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية
الجواب لم لا يجوز ان يقال انه تعالى هو الذي احيا الاموات وابرأ الاكمه والابرص
على وفق دعواه اظهاراً لمعجزته ولقد ناظرت بعض النصارى فقلت له هل تسلم
انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم فقلت له ما الذي يدلك
على ان ذات الاله لم تحل في بدن زيد وبدن عمرو ولم تحل في بدن هذه الذبابة
وهذه النملة فقال هذا ممتنع لانا انما اثبتنا هذا الحلول في حق عيسى عليه السلام
لانه ظهر على يده احيا الميت وابرأ الاكمه والابرص فاذا لم نظهر شيء من هذه
الاشياء على يد زيد وعمر كيف يمكن اثبات الحلول في حقه فقلت له انك
سلمت اولاً انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واحيا الميت وابرأ الاكمه
والابرص دليل حصول هذا الحلول عندكم فلم يلزم من عدم هذا الدليل عدم
هذا الحلول فوجب ان تبقى شاكاً في حلول الاله في بدن هذه النملة وهذه الذبابة
وكل مذهب ادى الى مثل هذا القول فهو خسيس جداً وايضاً كما ظهر احيا الميت
على يد عيسى عليه السلام فقد ظهر على يد موسى عليه السلام لانه قلب العصى
ثعباناً بل هذا اعجب لان انقلاب الخشبة ثعباناً عظيماً اعجب من انقلاب الميت
حياً فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول والاتحاد فبان يدل
معجزات موسى عليه السلام على هذا الحلول اولى فبالجملة فمذهب النصارى
والحلولية اخس وارك من ان يلتفت العاقل اليه

المسئلة العاشرة

في بيان انه تعالى يمتنع ان يكون محلاً للحوادث المشهور ان الكرامية يجوزونه

في امتناع كونه تعالى محلاً للحوادث

ذلك وسائر الطوائف ينكرونه وفي الناس من قال ان اكثر طوائف
العقلاء يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان اما المعتزلة
فمذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما ان الله تعالى مريد بارادة محدثة
لا في محل وكارهٌ للمعاصي والقبائح بكراهة محدثة لا في محل فهذه
الارادات والكراهات وان كانت موجودة لا في محل الا ان صفة المريدية
والكارهية محدثة في ذات الله تعالى فهذا قول بحدوث الحوادث
في ذات الله تعالى وايضاً اذا حضر المرئي والمسموع حدثت في ذات الله تعالى
صفة السامعية والمبصرية بل المعتزلة لا يطلقون لفظة الحدوث
وانما يطلقون لفظة التجدد فهذا نزاع في العبارة واما ابو الحسين
البصري فانه يثبت علوماً متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد
المعلومات واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه بانه رفع الحكم
او انتهاء الحكم وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي
ارتفع او انتهى فقد عدم بعد وجوده وايضاً يقولون انه تعالى
عالم بعلم واحد انه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقاً بانه سيقع وبعد
وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقاً بانه كان واقعاً وهذا تصريح
بتغير هذه التعلقات ويقولون ايضاً ان قدرته تعالى كانت متعلقة
بايجاد الموجود المعين من الازل فاذا وجد ذلك الشيء ودخل ذلك الشيء م
في الوجود انقطع ذلك التعلق لان الموجود لا يمكن ايجاده فهذا اعتراف
بان ذلك التعلق قد زال وكذا ايضاً الارادة الازلية كانت متعلقة
بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين فاذا ترجح ذلك الشيء
في ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لان ترجيح المترجح محال
وايضاً توافقنا على ان المعدوم لا يكون مرئياً ولا مسموعاً والعالم
قبل ان كان موجوداً لم يكن مرئياً ولا كانت الاصوات مسموعة
فاذا خلق الالوان والاصوات صارت مرئية ومسموعة فهذا
اعتراف بحدوث هذه التعلقات ولو ان جاهلا التزم كون المعدوم

مرئياً مسموعاً قيل له الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوماً
او كان يراه موجوداً لا سبيل الى القسم الثاني لان رؤية المعدوم موجوداً
غلط وهو على الله محال ثم اذا اوجده فانه يراه موجوداً لا معدوماً والا عاد
حديث الغلط فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم حال عدمه معدوماً ووقت
وجوده موجوداً وهذا يوجب ما ذكرناه واما الفلاسفة فهم مع انهم
ابعد الناس في الظاهر عن هذا القول فهم قائلون به وذلك لان مذهبهم
ان الاضافات موجودة في الاعيان فعلى هذا كل حادث يحدث فان الله
تعالى يكون موجوداً معه فكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي
حدث في ذات الله تعالى واما ابو البركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة
من المتاخرين فانه صرح في كتاب المعتبر باثبات ارادات محدثة في ذات الله
تعالى وعلوم محدثة في ذات الله تعالى وزعم انه لا يتقرر الاعتراف بكونه
الهاً لهذا العالم الا مع هذا المذهب ثم قال الاجلال من هذا الاجلال واجب
والتنزيه من هذا التنزيه لازم فاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل
ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء وان كانوا ينكرونه باللسان
واعلم ان الصفات على ثلاثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية
عن الاضافات كالسواد والبياض وثانيها الصفات الحقيقية التي
تلزمها الاضافات كالعلم والقدرة وذلك لان العلم صفة حقيقية
ويلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية
ولها تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة
وبين المقدور وثالثها الاضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون
الشيء قبل غيره وبعده ومثل كون الشيء يميناً لغيره او يساراً له فانك اذا جلست
عن يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر منك فقد كنت يميناً
له ثم صرت الان يساراً له فهاهنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفة
حقيقية من صفاتك بل في محض الاضافات اذا عرفت هذا
فنقول اما وقوع التغير في الاضافات فلا خلاص عنه واما وقوع التغير

في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وسائر الطوائف ينكرونه فظهر
الفرق في هذا الباب بين مذاهب الكرامية ومذهب غيرهم والذي
يدل على ابطال قول الكرامية وجوه الحجة الاولى ان كل ما كان من صفات الله
تعالى فلا بد وان يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال فلو كانت
صفة من صفاته محدثة لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية
عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص فيلزم ان يكون ذاته ناقصة
قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال فثبت ان حدوث الصفة
في ذات الله تعالى محال الحجة الثانية لو كانت ذاته قابلة للصفات المحدثة
لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته فكانت تلك القابلية ازلية وثبوت القابلية
يستلزم صحة وجود المقبول فلو كانت قابلية الحوادث ازلية لكان
وجود الحوادث في الازل ممكنا الا ان هذا محال لان الحوادث ما لها اول والازلي
ما لا اول له والجمع بينهما محال واعلم ان هذا الدليل مبني على ثلاث مقدمات
المقدمة الاولى انه لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية
من لوازم ذاته والدليل عليه انها لو لم تكن من اللوازم لكانت من العوارض
وكانت الذات قابلة لتلك القابلية فقبول تلك القابلية ان كان من اللوازم
فهو المقصود وان كان من العوارض افتقر الى قابلية اخرى فلزم اما التسلسل
واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات وهو المطلوب والمقدمة الثانية
ان القابلية ان كانت ازلية وجب ان يكون المقبول صحيح الوجود في الازل
والدليل عليه ان كون الشيء قابلا لغيره نسبة بين القابل وبين المقبول والنسبة
بين المنتسبين يستدعي صحة وجود المنتسبين فلما كانت صحة اتصاف
الباري تعالى بالحوادث حاصلة في الازل [لزم ان يكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الازل صح] والمقدمة الثالثة ان حدوث الحوادث
في الازل غير ممكن ودليله ما ذكرنا انه يقتضي الجمع بين ثبوت الاولية وبين عدمها
وذلك محال فان قيل ينتقض ما ذكرتم من الدليلين بتغير الاضافات وينتقض
هذا الدليل بعينه بان القدرة ازلية وتاثيرها في صحة الفعل ازلي مع انه لا يصح
الفعل في الازل والجواب عن الاول ان الاضافات لا وجود لها في الاعيان

وكلا

وكلا لزم التسلسل واذا كان كذلك زال السؤال واما السؤال الثاني فجوابه ان
وجود القادر يجب ان يكون متقدما على وجود المقدور واما وجود القابل
فلا يجب ان يكون متقدما على وجود المقبول فظهر الفرق الحجة الثالثة
قول الخليل عليه السلام لا احب الافلين والافول عبارة عن التغير
وهذا يدل على ان المتغير لا يكون الها اصلا اما الكرامية فقد احتجوا بوجهين
الحجة الاولى انهم اقاموا الدلائل على انه لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام
والارادة والسامعية والمبصرية ثم اقاموا الدلائل على انه لا بد من قيام الصفة
بالموصوف وحينئذ يحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث
والحجة الثانية انهم قالوا حصلت الموافقة بيننا وبين الاشعرية على انه
يصح قيام المعاني بذات الله تعالى في الجملة ولا فارق بين المعاني القديمة وبين المعاني
المحدثة الا في القدم والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضي
لان القدم عبارة عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون
داخلا في المقتضي واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار ثبت انه انما صح
قيام تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها صفات والحوادث تشاركها في هذا المعنى
فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب عن الحجة الاولى انا سنجيب
عن دلائلهم في حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر وعن الثاني لا نسلم
انه لا فارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاعراض المحدثة الا في القدم
والحدوث ولم لا يجوز ان تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بنوعيتها
وحقائقها المخصوصة سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لا يجوز ان يكون القدم
معتبرا في المقتضي قوله انه قيد عدمي قلنا لا نسلم فان القدم عبارة عن نفي العدم السابق
ونفي النفي ثبوت والله الموفق

المسئلة الحادية عشرة

في بيان كونه تعالى قادرا والكلام فيه مرتب على فصلين الفصل الاول في حقيقة القادر
اعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة
مثاله الانسان ان شاء ان يمشي قدر عليه وان شاء ان لا يمشي قدر عليه
واما تاثير النار في التسخين فليس كذلك لان ظهور التسخين من النار

غير موقوف على ارادته وداعيته بل هو امر لازم لذاته وهاهنا للفلاسفة
سؤالات السؤال الاول ان هذا القادر المحكوم عليه بانه يصح منه الفعل
بدلا عن الترك ويصح منه الترك بدلا عن الفعل اما ان يكون رجحان احد
طرفي الفعل والترك على الطرف الاخر موقوفا على انضمام مرجح اليه او لا يكون
كذلك لا جائز ان يقال انه لا يتوقف ذلك الرجحان على المرجح ويدل عليه
وجهان الاول انه لو حصل رجحان احد الطرفين على الآخر من غير مرجح اصلا
لكان قد حصل الممكن من غير مرجح وذلك يفضي الى نفي الصانع والثاني
انا لما جربنا انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل في القلب ميل الى احد الطرفين
لم يترجح ذلك الطرف على الاخر ومتى صار الميل الى الحركة الى هذا الجانب او الى الحركة
الى الجانب الاخر على التساوي لم يترجح احدهما على الاخر بل يبقى الانسان
في موضعه الذي هو فيه ساكنا متحيرا الى ان يظهر المرجح فحينئذ يحصل
الرجحان فظهر بما ذكرنا ان القول بانه يجوز حصول رجحان احد الطرفين
على الاخر من غير مرجح قول باطل فاسد واما القسم الثاني وهو انه لا بد
في هذا الرجحان من مرجح فنقول اذا حصلت المرجحات باسرها وهي القدرة
التامة والارادة الجازمة الخالية عن الفتور والوقت والالة والمصلحة
وزالت الموانع العقلية والشرعية فمع حصول هذه المرجحات اما ان يكون
الترك ممكنا او غير ممكن فاذا كان الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات
تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك فاختصاص احد الوقتين بالفعل
والوقت الثاني بالترك اما ان يتوقف على مرجح لاجله اختص احد الوقتين
بالفعل والاخر بالترك او لا يتوقف فان توقف على مرجح لم يكن الحاصل
اولا مرجحا تاما وكنا قد فرضنا كذلك هذا خلف وايضا فلنفرض حصول
هذا المرجح فحينئذ اما ان يكون حصول الفعل في هذا الوقت جائزا
او واجبا فان كان جائزا عاد التقسيم الاول وافتقر الى مرجح اخر ولزم التسلسل
وهو محال ولما بطل هذا ثبت ان الفعل واجب الحصول عند حصول
كل المرجحات وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة

في الترجيح فعلى هذا التقدير القادر حال ما حصلت المؤثرات باسرها
يجب عقلا ان يصدر عنه الاثر ويمتنع ان لا يصدر وحال ما لم توجد
المؤثرات باسرها يجب عقلا ان لا يصدر عنه الاثر ويمتنع ان يصدر و
على هذا التقدير لا يبقى البتة بين القادر والموجب بل الفرق ان شرائط التأثير فرق
في حق القادر سريعة التغير فاذا حصلت بعد ان كانت معدومة صار
القادر واجب التأثير واذا زالت بعد ان كانت موجودة صار ممتنع التأثير
الا ان هذا التغير انما يحصل في حق من تكون مؤثريته موقوفة على شرائط
منفصلة عن ذاته اما الباري تعالى فان تأثيره في غيره ليس موقوفا على شرائط
منفصلة عن ذاته لانه تعالى مبدأ لكل ما سواه فلا يكون تأثيره فيما سواه
موقوفا على شيء منفصل عنه فلا جرم كان تأثيره في غيره لمحض ذاته وذاته
ممتنعة التغير فكان تأثيره في غيره ايضا ممتنع التغير فهذا هو السؤال
القوي الذي عليه يعولون وبه يصولون السؤال الثاني قالوا اليس
من مذهبكم ان التغير ممتنع في صفات الله تعالى وان العدم على القديم
محال ثم من مذهبكم ان ارادة الله تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد
بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من الازل الى الابد
متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فاذا كان
التغير ممتنعا في صفات الله تعالى استحال من الله تعالى ان لا يرجح وجود
ذلك المراد وان لا يوجد وجود ذلك المقدور واذا كان الامر كذلك كان
تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار السؤال الثالث لا شك انه تعالى
عالم بجميع المعلومات فهو يعلم ان الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني
والشيء الفلاني لا يقع البتة في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوقوع
لان عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوع الشيء ضدان والضدان متنافيان
لذاتيهما واذا كان كذلك فما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع
ممتنع العدم وما علم عدمه كان واجب العدم ممتنع الوجود فلا خروج
عن هذين القسمين فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار

السؤال الرابع الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلي والعدم الاصلي لا يصلح ان يكون مقدوراً لوجهين الاول ان القدرة صفة موثرة والعدم نفي محض فلا يكون للقدرة اثر فيه البتة فامتنع كونه مقدوراً والثاني هو ان العدم الاصلي باق كما كان قبل ذلك والباقي حال بقائه لا يكون مقدوراً فاذن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والعدم الباقي لا يصلح ان يكون مقدوراً نظراً الى كونه عدماً ونظراً الى كونه باقياً فثبت ان الترك لا يصلح ان يكون مقدوراً البتة فلم يكن القادر قادراً الا على الفعل ولا قدرة له على الترك البتة فثبت ان القادر له صلاحية التاثير في الوجود وليس له صلاحية التاثير في الترك فحينئذ ينقلب القادر موجباً ولا يبقى بينه وبين الموجب البتة فرق فهذا مجموع اسولة الفلاسفة في هذا المقام الجواب عن السؤال الاول هو ان نقول للمتكلمين في هذا الموضع قولان احدهما ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي الا ان الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب فلاجل انه صار اولى بالوقوع رجحانا على اللاوقوع ولاجل انه لا ينتهي الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر واعلم ان هذا الكلام ضعيف من وجهين الاول وهو ان في الوقت الذي كان الفعل والترك في حيز التساوي كان رجحان الوجود على العدم في ذلك الوقت ممتنعاً فعندما صار احد الطرفين مرجوحاً كان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجوحاً اولى بالامتناع لانه حال كونه مرجوحاً اضعف منه حال كونه مساوياً واذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعاً كان دخول الراجح في الوجود واجباً ضرورة انه لا خروج عن طرفي النقيض والثاني انه عند حصول كل مرجحات الوجود اما ان يكون العدم ممتنعاً او لا يكون فان كان ممتنعاً كان الوجود واجباً وهو المطلوب وان لم يكن العدم ممتنعاً لم يلزم من فرض هذا العدم محال فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة حصول الوجود

مع المقابلة

واخرى حصول العدم فاختصاص احد الوقتين بحصول الوجود والوقت الثاني بحصول العدم ان لم يتوقف على مرجح مع ان نسبة كل تلك المرجحات الى هذين الوقتين على السوية فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال وان توقف على انضمام مرجح اليه لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات هذا خلف ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة وهو ان بعد حصول هذا القيد وهذا المرجح ان كان التاثير واجباً فهو المقصود وان لم يكن واجباً عاد التقسيم وافتقرنا الى قيد اخر ولزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الوجوب وهذا الكلام قاطع لا مدفع له القول الثاني للمتكلمين في هذا المقام هو ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه وهذا القول اختيار اكثر العلماء وتقريره ان العطشان اذا خير بين شربين فقد حين متساويين من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر لا لمرجح وكذا الجائع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه والهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان فانه يختار احدهما لا لمرجح فثبت ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي قالت الفلاسفة الاعتراض على هذا الكلام من وجهين الاول انه اذا جاز في العقل رجحان احد طرفي الجائز على الطرف الاخر لا لمرجح اصلا لم يكن الاستدلال برجحان احد طرفي الممكن على الطرف الاخر على وجود المرجح طريقاً صالحاً واذا كان لا سبيل الى اثبات الصانع الا هذا الطريق ثم صار هذا الطريق مطعوناً فيه لزم بطلان الاستدلال بالامكان والحدوث على اثبات الصانع الثاني انا اذا اخرجنا انفسنا في الرغيفين والطريقين علمنا انه ما لم يحدث في قلبنا ميل وداعية الى اختيار احدهما دون الاخر فانا لا نختار ذلك المعين دون الاخر واذا علمنا انه لا بد في الترجيح من حصول الميل الى احدهما في القلب على التعيين فذلك الميل مرجح خاص فثبت انه في هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا مع المرجح اقصى ما في الباب ان يقال لا ندري لم حدث ذلك الميل

الى هذا الرغيف ولم يحدث الى ذلك الرغيف الاخر لانا نقول سبب
حدوث الميل فى قلوبنا ليس لميل اخر فى القلب والا لزم التسلسل بل الميول
والارادات ينتهى الى ميل وارادة يحدث فى القلب اما بخلق الله تعالى
او بسبب من الاسباب السماوية وحينئذ يكون هذا الاشكال زائلا والذى
يحقق هذا الكلام ان العطشان اذا خير بين القدحين فانه ما لم يخص
احد القدحين بمد اليد واخذه فانه لا يمكنه ان يشرب ذلك الماء وما لم يميل
قلبه الى اخذ ذلك القدح فانه لا يمد يده اليه فذلك الميل الخاص والارادة
الخاصة مرجحة لاحد الطرفين على الاخر فثبت ان فى هذه الصورة لم يحصل
الرجحان الا لمرجح واما انه لم حدث الميل الى هذا ولم يحدث الى ذاك فذلك
مستند الى الاسباب الفلكية اجاب المتكلمون عن السؤال الاول بانا لا نقول
ان رجحان احد طرفى الممكن على الاخر يحوج الى المرجح فى جميع المواضع
بل نقول الشىء اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الامكان هو المحوج
الى المقتضى فاما ترجح الفعل على الترك فى حق القادر فذلك لا يحوج الى المرجح
والذى يدل عليه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة
امر معلوم بالضرورة فان كل احد يفرق بالضرورة بين كون الانسان
مختارا فى فعله وقوله وقيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطة
بالطبع والنار صاعدة بالطبع وتوقف صدور الفعل عن القادر على المرجح
يقتضى انه لا يبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة وكل نظرى افضى
الى فساد الضرورى كان باطلا فعلمنا انه لا بد من الاعتراف بان
صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على المرجح فهذا منتهى البحث فى هذا الباب
واما الجواب عن السؤال الثانى فهو انه ليس القادر عبارة عن الذى
عند حصول اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك فان ذلك يجرى
مجرى الجمع بين الضدين وهو محال بل القادر هو الذى يتصور منه
اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس وهذا المعنى معقول
فى حق الله تعالى فكان قادرا لا يقال نفرض الكلام فى الشىء الذى تعلقت

ارادته وقدرته فى الازل بايجاده فى لا يزال فنقول لا حال من الاحوال
يشار اليه الا ويمتنع من الله تعالى فى ذلك الوقت ان لا يوجد ذلك الفعل
اذ لو لم يوجده لانقطع ذلك التعلق المستمر من الازل الى ذلك الوقت
وذلك يقتضى تغير صفات الله تعالى وزوال ذلك التعلق القديم وكل
ذلك محال واذا كان كذلك فلا حال يشار اليه الا ويجب عقلا كونه
تعالى موجدا لذلك الفعل فى ذلك الوقت الخاص ويمتنع ان لا يكون
مؤثرا فيه فهنا يكون موجبا لا قادرا لانا نقول الصلاحية الاصلية
كانت حاصلة وهذا القدر يكفى فى الفرق بين الموجب وبين المختار
واما الجواب عن السؤال الثالث فهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل فى ذلك
الزمان المعين تبع لوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ووقوعه فى
ذلك الزمان المعين تبع لتأثير القدرة والارادة فى ايقاعه فى ذلك
الزمان واذا كان الامر كذلك كان تعلق العلم بوقوعه فى ذلك الزمان
المعين تبعا لتبع تعلق القدرة والارادة بايقاعه فى ذلك الزمان فيمتنع
ان يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة والجواب عن السؤال
الرابع هو ان المراد من قولنا انه قادر على الفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل
ويمكنه ان لا يفعل بل يتركه كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال
فهذا مجموع الكلام فى الفرق بين القادر وبين الموجب وهو من ادق
المباحث العقلية **الفصل الثانى** فى اقامة الدلالة على انه تعالى قادر
اتفق ارباب الملل والاديان على ان تأثيره تعالى فى وجود العالم بالقدرة
والاختيار وزعمت الفلاسفة ان تأثيره فى وجود العالم بالايجاب
كتأثير الشمس فى الاضاءة وتأثير النار فى التسخين والاحراق فنقول الدليل
على انه تعالى قادر لا موجب انه لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لكان
تأثيره فى وجود العالم اما ان لا يكون موقوفا على شرط واما ان يكون موقوفا
على شرط فان لم يكن موقوفا على شرط لزم من قدمه قدم العالم او من
حدوث العالم حدوثه وكلاهما باطلان واما ان كان موقوفا

على شرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم ايضا قدم العالم وان كان
حادثا كان الكلام فيه كما في الاول فيفضي الى التسلسل وهو ان يكون
كل حادث مسبوقا بحادث اخر قبله فذلك قول بحوادث لا اول لها
وقد ابطلناه في مسئلة حدوث الاجسام فثبت ان القول بكونه تعالى
موجبا بالذات يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا واذا بطل
هذا ثبت انه تعالى قادر مختار فان قيل وجود العالم في الازل اما ان يكون
جائزا او ممتنعا فان كان جائزا فحينئذ يلزم قدم العالم وعلى هذا التقدير
ليس لكم ان تقولوا ان قدم العالم محال لان هذا التقدير هو تقدير ان قدم العالم
ليس بمحال واما ان كان قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموجبة قد يتخلف
عنها اثرها عند تخلف الشرائط او حضور الموانع ومن اقوى الشرائط
كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع
فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى موجب بالذات لوجود العالم الا انه لم يوجد
العالم في الازل لانه تحقق الازل كالمانع من وجود العالم فلما زال المانع
حصل المعلول والذي يحقق هذا السؤال هو ان القدرة وان لم تكن
موجبة لوجود الفعل الا انها موجبة لصحة وجود الفعل ثم انه تعالى قادر
في الازل مع ان صحة الفعل غير حاصلة في الازل ولا جواب لكم عن هذا
السؤال الا ان تقولوا القدرة توجب صحة الفعل بشرط عدم المانع والازل
مانع من هذه الصحة فلهذا المعنى حصلت القدرة في الازل مع انه لم تحصل
صحة الفعل في الازل فاذا صح منكم هذا الجواب في القادر فلم لا يصح
مثله في جانب الموجب ثم نقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته
وجود العالم في الوقت المخصوص في لا يزال واذا كان كونه موجبا انما
حصل على هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول لا يقال نسبة
ذات الموجب الى جميع الاوقات المقدرة على السوية فاختصاص الايجاب
بذلك الوقت المعين يكون ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال لانا نقول
الستم تقولون في القادر انه صدر عنه فعله في وقت دون وقت لا لمرجح

اصلا مع ان نسبة صلاحية القدرة والارادة بالنسبة الى كل الاوقات
على السوية فلم لا يجوز مثله في الموجب بالذات والجواب عن الاول هب
ان الازل مناف لحدوث العالم ولكن اذا كان العالم محدثا كان حدوثه
مختصا بوقت معين ولو كان حادثا قبل ان حدث بتقدير عشرة ايام
لم يصر بهذا القدر ازليا واذا كان كذلك فلا وقت يفرض حدوثه فيه
الا وكان المانع وهو الازل زائلا قبل ذلك الوقت واذا كان المانع
زائلا قبل ذلك الوقت كانت العلة الموجبة حاصلة قبل ذلك الوقت
فيلزم حدوثه قبل ان حدث وذلك محال فوجب القول بانه تعالى
فاعل بالاختيار لا انه موجب بالذات قوله ثانيا لم لا يجوز ان يقال انه
موجب لذاته وقوع العالم في ذلك الوقت المعين قلنا لان على هذا
التقدير يكون تاثير ذات الله تعالى في وجود العالم مشروطا بحضور ذلك
الوقت وعند هذا يعود التقسيم الذي ذكرناه من ان ذلك الشرط ان كان
قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا كان الكلام فيه كما في الاول وهذا
يقتضي اشتراط كل حادث بحادث اخر لا الى اول وهذا هو القول بوجود
حوادث لا اول لها وقد ابطلناه واحتج المخالف على قوله بوجوه الحجة الاولى
لا شك انه تعالى مؤثر في وجود العالم وكونه مؤثرا في العالم اما ان يكون
لذاته او لصفة محدثة او لصفة قديمة والقسم الثالث باطل لان تلك الصفة المحدثة ان وقعت
لا عن مؤثر لزم نفي الصانع وان افتقرت الى المؤثر لزم التسلسل ولما بطل
هذا القسم تعين احد القسمين الاولين وهو ان يكون كونه مؤثرا في العالم
اما لذاته واما لصفة قديمة واذا كانت هذه المؤثرية اما لاجل الذات واما
لاجل الصفة القديمة القائمة بذاته لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة
القديمة وجوب دوام تلك المؤثرية اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل الاثر
تارة وان لا يحصل اخرى فيكون تميز احدى الحالتين عن الاخرى
لا لمرجح وهو محال واذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال
كان موجبا بالذات لا فاعلا بالقدرة والاختيار الحجة الثانية القول بكونه المؤثر

قادراً يفضي الى التناقض فيكون القول به باطلاً انما قلنا انه يفضي
الى التناقض لان كون القادر قادراً على المقدور موقوف على تميز ذلك المقدور
في نفسه عن الممتنعات لانه لولا ذلك التمييز لم يكن قدرته عليها اولى
من قدرته على الممتنعات فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور عن غيره سابقاً
على تعلق قدرة القادر به وايضاً المقدور هو الذي يقع بتاثير القادر وتكوينه
فهذا يقتضي ان يكون تحقق ذات المقدور متأخراً عن تعلق قدرة القادر به
واذا كان تحقق ذاته متأخراً عن تعلق قدرة القادر به كان تميزه
عن غيره اولى بان يكون متأخراً لان التميز حكم من احكام ذاته وحالة
من احوال ذاته وحكم الشيء وحاله متأخر عن تحقق ذاته فهذا يقتضي
ان يكون تميز المقدور عن غيره متقدماً على تعلق قدرة القادر به وان يكون
متأخراً عنه وذلك محال فثبت ان القول بكون القادر قادراً على الشيء يفضي
الى المحال فكان القول بكون القادر قادراً محالاً لا يقال لم لا يجوز ان يقال
ماهية المقدور متقدمة على تعلق القدرة ووجوده متأخر عن تعلق
القدرة كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شيء لانا نقول اذا كانت
الماهية متقررة في العدم وفي الوجود ولا تاثير للقدرة فيها البتة لم يكن
الماهية مقدورة البتة بل كان المقدور اما الوجود واما جعل الماهية
موصوفة بالوجود فهو من حيث انه متعلق القدرة يجب ان يكون متقدماً
على القدرة ومن حيث انه اثر القدرة وجب ان يكون متأخراً عن القدرة
فيعود المحال المذكور الحجة الثالثة وجود المخلوق اما ان يكون معللاً
بان القادر قادر وبان القادر خلقه وكونه فان كان الاول لزم ان يقال
انه ما دام يكون قادراً يكون المخلوق موجوداً واذا كان كذلك امتنع
انفكاك القادر عن وجود المخلوق وان كان الثاني لزم ان يكون كونه
خالقاً مغايراً لكونه قادراً لانه لما صدق ان وجود المخلوق ليس لكونه
قادراً بل لكونه خالقاً فصدق هذا النفي والاثبات يوجب المغايرة
ثم نقول كونه خالقاً اما ان يكون حادثاً فحينئذ يفتقر الى خالقية اخرى

وهو

وهو محال او يكون قديماً فيكون الخالقية صفة قديمة فيكون ممتنعة الزوال
واستلزام الخالقية للخلق امر واجب بالذات لان الخلق بدون المخلوق
محال فاذن الذات مستلزمة للخلق والخلق مستلزم للمخلوق ومستلزم
المستلزم مستلزم فذات الله تعالى مستلزمة لوجود المخلوق ومتى كان الامر
كذلك كان موجباً بالذات لا قادراً بالاختيار الجواب عن الاول ان حدوث
هذه الآثار لاجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله لما كان المصدر
قديماً كان الاثر قديماً قلنا هذا انما يلزم في الموجب بالذات اما القادر
بالاختيار فهو ممنوع والجواب عن الثاني ان ما ذكرتموه وارد عليكم في الموجب
لان الموجب لا يوجب الا اثراً معيناً فلولا امتياز ذلك الاثر عن غيره
والا لم يكن كونه موجباً لذلك الاثر اولى من كونه موجباً لغيره فيلزم ان يكون
تميز ماهية المعلول عن غيرها متقدماً على تاثير الموجب فيه ولما كان تحققه
بتاثير تلك العلة يلزم تأخره عنه فيلزمكم في الموجب ما الزمتم علينا
في القادر والجواب عن الثالث انه لا معنى لكونه تعالى خالقاً الا وقوع المخلوق
بقدرته وعلى هذا التقدير تسقط الشبهة التي ذكرتموها

المسئلة الثانية عشرة

الفصل الاول في اثبات انه تعالى عالم وهذه المسئلة مرتبة على فصلين
في اقامة الدلالة على انه تعالى عالم وبرهانه ان افعال الله تعالى محكمة
متقنة وكل من كان فعله محكماً ومتقناً كان عالماً بتلك الافعال فثبت
ان الله سبحانه عالم اما ان افعاله محكمة متقنة فيدل عليه تشريح بدن الانسان
وقد لخصنا هذا العلم في الطب الكبير الذي صنفناه وبلغنا فيه غاية لم يبلغ
فيه اكثر من تقدمنا واما ان كل من كان فعله محكماً متقناً وجب ان يكون
عالماً بتلك الافعال فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاعتبار فان قيل
لم لا يجوز ان يقال المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته يوجب بالذات موجوداً
وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم بما فيه من المصالح الا ان الواجب
الوجود الذي هو المبدأ الاول لا يكون عالماً سلمنا ان فاعل هذه الافعال

الحادثة في هذا العالم هو الله تعالى لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة
ان عنيتم به انها مطابقة للمصلحة فنقول تدعون كونها مطابقة للمصلحة
من بعض الوجوه او من كل الوجوه فان اردتم الاول فهو مسلم لكن لا نسلم
ان فعل ما كان مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه يدل على كون الفاعل
عالما لان الافعال الصادرة عن النائم والساهي قد تكون مطابقة للمصلحة
من بعض الوجوه مع انها لا تدل البتة على علم فاعلها وان اردتم الثاني
فلا نسلم ان هذه الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه
وظاهر ان الامر ليس كذلك فانه لا شيء من مفردات هذا العالم ومركباته
الا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه اخر نزلنا عن مقام
الاستفسار لكن لا نسلم ان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما والدليل
عليه وجوه الاول هو ان البيوت المسدسة التي تبنيها النحل من غير مسطرة
ولا بركار لا يقدر عليه الانسان والبيت الذي تتخذه العنكبوت من
تلك الخيوط من غير شيء من الالات والادوات لا يقدر عليه الانسان
فلو دل ذلك على علم الفاعل لزم ان تكون هذه الحيوانات اكثر علما من الانسان
ومعلوم ان ذلك باطل الثاني هو ان الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة
واحدة عن الجاهل وهذا مشاهد واذا جاز صدوره ثانيا وثالثا مرة واحدة جاز صدوره
لان حكم الاشياء المتماثلة حكمها حكم واحد فاذا كان كذلك بطلت دلالة
الفعل المحكم على علم الفاعل سلمنا ان فاعل الفعل المحكم لا بد له من
ادراك وشعور ولكن لم لا يكفي فيه الظن ولم قلتم انه لا بد من العلم والدليل
عليه ان اكثر هذه الافاعيل العجيبة الصادرة من الناس انما يصدر
عنهم حال كونهم ظانين لا حال كونهم قاطعين اقصى ما في الباب
ان يقال الظان قد يخطئ كثيرا الا انا نقول المصالح الحاصلة في تركيبات
هذا العالم غير خالية عن المفاسد فلعل هذه المفاسد انما وقعت
لاجل ان فاعلها ظان لا عالم والجواب عن السؤال الاول ان من استدل
في حدوث العالم بدليل الحركة والسكون كان هذا السؤال لازما عليه

اما نحن لما بينا ان كل ما سوى الله تعالى محدث سواء كان متحيزا او قائما
بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما بالمتحيز سقط عنا هذا السؤال لانه لما كان
كل ما سوى الله تعالى محدثا كان تاثيره سبحانه في ايجادها بالقدرة
والاختيار لا بالطبع والايجاب والموجد للشيء على سبيل القدرة والاختيار
لا بد وان يكون له شعور بما يقصد الى ايجاده واختراعه وهذا القدر
يكفي في اثبات كونه تعالى عالما اما انه تعالى عالم بكل الاشياء فذلك
مسئلة اخرى وبهذا السؤال يسقط جميع ما ذكروه من الاسولة واحتج
نفاة العلم سفهة على انكار العلم بوجوه الشبهة الاولى قالوا لو كان
عالما لكان علمه اما ان يكون عين ذاته او زائدا على ذاته والقسمان
باطلان اما انه لا يجوز ان يكون علمه عين ذاته فلوجوه الاول انا ندرك
التفرقة بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالمة وهذا يوجب التغاير
الثاني انا بعد معرفة انه موجود واجب الوجود لذاته نفتقر في معرفة كونه انا
تعالى عالما الى دليل منفصل والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثالث
ان حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة ولحقيقة الحيوة فلو كان الكل
عبارة عن ذاته لزم القول بان الحقائق الثلاث حقيقة واحدة وذلك
باطل بالبديهة اما انه لا يجوز ان يكون علمه زائدا على ذاته لانه لو كان
زائدا على ذاته مع انه صفة قائمة بتلك الذات وجب ان يكون ذلك العلم
مفتقرا في تحققه الى تلك الذات لان الصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر
الى الغير ممكن لذاته ومفتقر الى المؤثر والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات فيكون
تلك الذات موصوفة ومؤثرة فيه مع ان تلك الذات بسيطة منزهة عن
جميع جهات التركيبات فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا وذلك
محال لان المفهوم من كونه قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا وهذان المفهومان
ان كانا خارجين عن الذات كان المفهوم من استلزام الذات لاحدهما
غير المفهوم من استلزامها للاخر فيعود التقسيم الاول فيه ولا يتسلسل
بل ينتهي الى كثرة تقع في الذات فيكون ذاته مركبة من الاجزاء وكل ما كان

كذلك كان ممكناً لذاته فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته هذا
خلف الشبهة الثانية ذاته سبحانه بدون هذا العلم اما ان يكون كاملة
على الاطلاق وحينئذ لا يكون في حصول هذا العلم كمال وجلال فوجب
نفيه واما ان لا يكون ذاته سبحانه بدون هذا العلم كاملة فحينئذ يكون
الذات الواجبة الوجود ناقصة بذاتها كاملة بغيرها وذلك محال
الشبهة الثالثة كونه الهاً للعالم ان لم يتوقف على اثبات هذا العلم لم يجز
اثباته وان توقف عليه كان مبدأ العالم مركباً من الذات والعلم وكل مركب
ممكن فكان مبدأ كل الممكنات ممكناً وذلك محال والجواب عن الشبهة
الاولى لم لا يجوز ان يكون البسيط حقاً قابلاً وفاعلاً معاً قوله تغاير المفهومين
يدل على وقوع التركيب في الذات قلنا ينتقض بالوحدة فانها نصف الاثنين
وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الوحدة
ابعد الاشياء عن الكثرة وكذلك النقطة محاذية لجملة اجزاء الدائرة
مع انها غير قابلة للقسمة والجواب عن الشبهة الثانية لم لا يجوز ان يقال
ان كون تلك الذات كاملة يقتضي كونها مستلزمة لحصول هذا العلم
فلا نقول الذات ناقصة بذاتها مستكملة بغيرها بل نقول كونها كاملة لذاتها
يستلزم حصول صفات الكمال والجواب عن الشبهة الثالثة مبدأ العالم
هو الذات الواجبة الوجود الموصوفة بالعلم والقدرة والذات هي الواجبة
لذاته وبذاته وهي مستلزمة لهذه الصفات فلم قلتم ان ذلك محال

الفصل الثاني في بيان انه سبحانه عالم بكل المعلومات برهانه انه
سبحانه حي وكل من كان حياً فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات
والموجب ايضاً لهذه العالمية هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية
فلم يكن بان توجب ذاته كونه عالماً بالبعض اولى من ان توجب
كونه عالماً بالباقي فلما وجب كونه عالماً بالبعض وجب ان يوجب
كونه عالماً بالباقي فثبت كونه تعالى عالماً بكل المعلومات واعلم
ان المخالفين في هذه المسئلة طوائف ونحن نشير الى شبهة كل واحد

منهم

منهم اشارة حقيقة النوع الاول الذين يقولون انه يمتنع كونه
تعالى عالماً بذاته واحتجوا عليه بان كون الشيء عالماً بالشيء اضافة
مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وهذا لا يحصل الا بين شيئين
فالشيء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالماً بنفسه وهذا بخلاف
علم الواحد منا بنفسه فان نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع
جهات التركيب فلا جرم صح في الواحد منا ان يعلم نفسه لا يقال
كونه عالماً مغاير لكونه معلوماً فلم لا يكفي هذا القدر من التغاير
في حصول علمه بذاته لانا نقول كونه عالماً ومعلوماً فرع على قيام
العلم به وقيام العلم به فرع على هذا التغاير فيلزم وقوع الدور
الجواب قد دللنا على انه تعالى عالم بشيء ما وكل من علم شيئاً امكنه
ان يعلم كونه عالماً بذلك الشيء ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت
انه تعالى عالم بنفسه قوله ان العلم اضافة مخصوصة واضافة الشيء
الى نفسه محال قلنا لا نسلم بدليل انه يصح ان يقال ذاته وحقيقته
النوع الثاني من المخالفين الذين يسلمون كونه عالماً بذاته المخصوصة
لكنهم ينكرون كونه عالماً بغيره واحتجوا عليه بان العلم باحد المعلومين
مغاير للعلم بالمعلوم الاخر بدليل انه يصح ان نعلم كون زيد عالماً
باحد المعلومين مع الشك في كونه عالماً بالمعلوم الاخر والمعلوم
غير المشكوك فكونه عالماً باحد المعلومين وجب ان يكون مغايراً
لكونه عالماً بالمعلوم الاخر اذا ثبت هذا فنقول لو كان الباري تعالى
عالماً بالمعلومات الكثيرة لوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم
علم على حدة وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها
وذلك محال الجواب ليس العلم عبارة عن الصور المساوية لماهيات
المعلومات المنطبعة في ذات العالم بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة
واضافات مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم واذا كان كذلك
فكونه تعالى عالماً بالمعلومات الكثيرة يقتضي ان يحصل لذاته

نسب كثيرة واضافات كثيرة وهذا لا يقدح في وحدة الذات بدليل
ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا
الى ما لا نهاية له من النسب ثم ان كثرة هذه النسب لا يقدح في كونه الوحدة
وحدة فكذا القول في هذه المسئلة النوع الثالث من المخالفين
الذين سلموا كونه تعالى عالماً بالماهيات الكلية لكنهم منعوا من
كونه تعالى عالماً بالمتغيرات من حيث هي هي متغيرة واحتجوا عليه بانه
تعالى لو علم ان زيداً جالس الآن في هذا المكان فاذا قام زيد من
ذلك المكان فان بقي ذلك العلم كان جهلا لان اعتقاد انه جالس
هاهنا مع انه غير جالس هاهنا جهل وان لم يبق ذلك العلم كان
تغيراً والتغير على الله محال واعلم ان المتكلمين صاروا فريقين
بسبب هذه الشبهة الفريق الاول وهم جمهور المشايخ من اهل السنة
ومن المعتزلة وهو ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده
اذا وجد واحتجوا على قولهم بانا اذا علمنا ان زيداً سيدخل البلد
غداً فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى ان دخل زيد البلد فان
بهذا العلم يعلم ان زيداً دخل الآن البلد فعلمنا ان العلم بان الشيء
سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وانما يحتاج الواحد منا
الى علم اخر لاجل طريان الغفلة على العلم الاول والباري تعالى لما امتنع
طريان الغفلة عليه لا جرم يكون علمه بان الشيء الفلاني سيوجد
نفس علمه بوجود ذلك الشيء حال ما يوجد واما ابو الحسين البصري
فقال هذا المذهب باطل ويمتنع ان يقال العلم بان الشيء سيوجد
هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجوداً ولذلك يحتج على ذلك
بوجوه الحجة الاولى ان من شرط المثلين ان يقوم كل واحد منهما
مقام الاخر والعلم بان الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم بانه
موجود الآن فانه قبل وقوع المعلوم لو اعتقد انه سيقع بعد ذلك
كان علماً ولو اعتقد انه واقع الآن كان جهلا واما حال وقوعه

فانه ينقلب الامر فلو اعتقد انه سيقع بعد ذلك وانه الآن
غير واقع كان جهلا ولو اعتقد انه الآن واقع كان علماً فثبت ان
كل واحد منهما لا يقوم مقام الاخر وذلك يقتضي كون هذين الاعتقادين
مختلفين في الحقيقة ومع كل اختلاف في الماهية والحقيقة كيف
يمكن دعوى الاتحاد الحجة الثانية ان كونه عالماً بانه سيقع غير مشروط
بكونه واقعاً في الحال وكونه عالماً بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال
والشيئان اللذان يكون احدهما مشروطاً بشيء والاخر لا يكون مشروطاً
بذلك الشيء يمتنع ان يكون احدهما نفس الاخر الحجة الثالثة وهي التي
عول عليها ابو الحسين فقال مجرد العلم بان الشيء سيقع لا يكون علماً
بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زيداً سيدخل البلد غداً ثم انه
جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديماً
لذلك العلم حتى جاء النهار ودخل زيد البلد فها هنا هذا الشخص
بمجرد علمه بان زيداً سيدخل البلد غداً لا يصير عالماً بانه الآن في البلد
فثبت بهذا ان العلم بان الشيء سيوجد لا يكون نفس العلم بوجوده
اذا وجد بلى من علم ان زيداً سيدخل البلد غداً ثم علم حضور الغد
فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بان زيداً دخل البلد
الآن الحجة الرابعة ان العلم بالشيء صورة مطابقة لذلك الشيء
ولا شك ان حقيقة انه سيقع بعد ذلك وهو الآن غير واقع مغاير لحقيقة انه واقع حا
في الحال وحاصل واذا اختلف المعلومات وجب اختلاف العلمين
الحجة الخامسة وهو انه يمكننا ان نعلم كونه عالماً بان الشيء الفلاني
سيقع غداً حال ما نجهل كونه عالماً بوقوعه حال وقوعه ولما صح
العلم باحد هذين العلمين حال ما حصل الشك في حصول العلم
الاخر علمنا تغاير العلمين واعلم ان ابا الحسين البصري لما ابطل بهذه
الدلائل قول المشايخ التزم وقوع التغير في علم الباري تعالى بالجزئيات
المتغيرة فقال الموجب لكونه تعالى عالماً بالمعلومات هو ذاته لكن

حصول

شرط هذا الايجاب حصول تلك المعلومات فاذا حصل المعلوم واقعاً
على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم بوقوع ذلك الشيء
على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه
زال شرط الايجاب فلا جرم يزول ذلك العلم ويحدث علم اخر بوقوع
ذلك المعلوم على الوجه الثاني فهذا مذهبه في هذا الباب الا انه
يتوجه عليه سؤالان صعبان السؤال الاول انه تعالى قبل ان خلق العالم
كان عالماً بانه سيخلقه فاذا خلق العالم فهل زال العلم الاول
او لم يزل فان لم يزل كان عالماً بانه سيخلقه والان غير مخلوق مع انه
في نفسه مخلوق وذلك محال وان زال العلم الاول فذلك العلم
الذي زال كان قديماً او حادثاً فان كان قديماً كان هذا قولا بجواز
عدم القديم وحينئذ يبطل دليله على حدوث الاجسام لانه مبني
على ان عدم القديم لا يجوز وان كان ذلك العلم محدثاً فهذا العلم
المحدث هل كان مسبوقا بعلم اخر لا الى اول او ليس كذلك فان كان
الاول كان هذا قولا بحوادث لا اول لها وهذا يبطل عليه دليل حدوث الاجسام
وان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبوق بعلم اخر
كان هذا قولا بانه تعالى ما كان في الازل عالماً باحوال هذه المتغيرات
فيكون هذا تجهيلا مطلقا لله تعالى وذلك باطل قطعاً السؤال الثاني
وهو ان الفلاسفة اقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغير
في ذات الله تعالى وفي صفاته فقالوا كل صفة يفترض ثبوتها
لذات الله تعالى من حيث هي هي اما ان تكون كافية في ثبوتها
او كافية في انتفائها او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفائها فان كانت
ذاته سبحانه كافية في ثبوتها وجب ثبوتها للذات ازلا وابدا حتى تكون
دائمة الثبوت بدوام ذاته وان كانت ذاته سبحانه كافية في انتفائها
وجب انتفاؤها عن الذات ازلا وابدا حتى تكون دائمة الانتفاء
بدوام ذاته واما القسم الثالث وهو ان يقال ان ذاته سبحانه غير كافية

في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفائها فعلى هذا التقدير يكون ثبوت
تلك الصفة وعدمها موقوفين على ثبوت شيء منفصل وعلى عدمه
فنقول ذات الله تعالى لا ينفك عن ثبوت هذه الصفة وعن عدمها
وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشيء المنفصل
وعدمه والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فذات الله تعالى
سبحانه مفتقرة في تحققها الى الغير والمفتقر في تحققه الى الغير ممكن لذاته
فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال
فثبت ان التغير في صفات الله تعالى محال فهذا حاصل هذه المباحث
في هذا الباب وللفريق الثاني ان يقولوا ما ذكرتم من الدليل المانع
من التغير انما يجري في الصفات الحقيقية اما الصفات الاضافية
فلا يمكن منع التغير فيها وكيف لا نقول هذا واذا وجد حادث فان الله
تعالى يكون معه فاذا فني ذلك الحادث بطلت تلك المعية فهذا يقتضي
وقوع التغير في الاضافات واذا ثبت هذا فنقول هذه التعلقات
من باب النسب والاضافات واذا كان الامر كذلك لم يمتنع وقوع التغيرات
فيها النوع الرابع من المخالفين الذين قالوا انه تعالى في الازل كان عالماً
بحقائق الاشياء وماهياتها فاما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك
انما يحصل عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام بن الحكم
ومذهب ابو الحسين كانه لا يتمشى الا بالتزام هذا المذهب واحتج هشام بن الحكم
على هذا المذهب بوجوه الحجة الاولى لو كان تعالى عالماً في الازل بجميع
الجزئيات التي توجد في لا يزال لكان عالماً بكل ما يصدر من الناس
من افعالهم وعالماً بما لا يصدر عنهم وكل ما علم الله تعالى وقوعه
كان واجب الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع
فيلزم ان يقال جميع افعال الخلق اما واجبة الوقوع او ممتنعة الوقوع
ولو كان الامر كذلك لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة على الفعل لان الذي
كان معلوما لله تعالى انه يوجد يكون واجب الوقوع والذي علم انه

لا يصدر منه يكون ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على ما يكون واجب الوقوع
ولا على ما يكون ممتنع الوقوع وهذا يقتضي ان لا يكون لله تعالى
قدرة البتة وان لا يكون لشيء من المخلوقات قدرة البتة وان تكون
التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثاً ضايعاً وان يكون الوعد والوعيد
والثواب والعقاب كلها عبثاً وجوراً وهذا يبطل القول بالربوبية
لان نفي القدرة عن الله يبطل القول بالربوبية ويبطل القول ايضاً
بالعبودية لان العبد اذا لم يكن له قدرة على العبودية كان الامر والنهي
عبثاً واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه تعالى كان في الازل
عالماً بذاته وبصفاته وبماهيات الاشياء وحقائقها وصفاتها فاما
العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة فذلك لا يحصل الا عند دخولها
في الوجود حتى تندفع هذه الاشكالات الشبهة الثانية كل ما كان
معلوماً فهو متميز عن غيره وكل ما له تميز وتخصص وتعين فهو ثابت
ومتحقق فما لا يكون ثابتاً ولا متعيناً وجب ان لا يكون معلوماً وهذه الاشخاص
وصفاتها واحوالها كانت نفياً محضاً وعدماً صرفاً قبل دخولها في الوجود
فوجب ان لا تكون معلومة لا يقال لم لا يجوز ان يقال المعدوم شيء في ذاته
فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة لانا نقول القول بان المعدوم شيء باطل
وبتقدير تسليمه فالثابت في العدم انما هو الذوات والحقائق والماهيات
فاما الذوات بنعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالاعراض فغير ثابتة
في العدم بالاتفاق واذا كان الامر كذلك وجب ان لا تكون هذه الاشخاص
والاحوال معلومة قبل تحققها الشبهة الثالثة لو كان عالماً بكل ما
سيدخل في الوجود لكان عالماً بعدد ما يدخل في الوجود من حركات
اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلوماً كان متناهياً
فيلزم اثبات النهاية لثواب اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك
محال فعلمنا انه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات الا عند وقوعها الجواب
عن الشبهة الاولى ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والقدرة على الايقاع

اصل للوقوع والتبع للشيء لا يكون مانعاً من الاصل والجواب عن الشبهة
الثانية انه منقوض بانه كل واحد منا يعلم ان الشمس غداً تطلع من مشرقها
لا من مغربها فهذا المعدوم معلوم والجواب عن الشبهة الثالثة انه تعالى
انما يعلم الشيء كما هو فان كان له عدد محصور علمه كذلك وان كان له
عدد غير محصور علمه كذلك النوع الخامس من المخالفين الذين ينكرون
كونه تعالى عالماً بما لا نهاية له من المعلومات ولهم فيه شبه الشبهة الاولى
انا بينا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات
غير متناهية لحصل في ذات الله تعالى علوم غير متناهية ولو ان قائلاً
قال انا لا اثبت العلم لله تعالى بل اثبت العالمية كان هذا نزاعاً
في العبارة ويلزمه ان يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها لانه يمكننا
ان نعلم كونه تعالى عالماً باحد المعلومين حال شكنا في كونه تعالى عالماً
بالمعلوم الاخر والمعلوم غير المشكوك اذا ثبت هذا فنقول لو كان عالماً
بما لا نهاية له لزم ان يحصل في ذاته علوم غير متناهية وذلك
محال لان كل عدد يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك وجب ان يكون متناهياً الشبهة الثانية قالوا كل معلوم فهو
متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متناه لان المتميز هو الذي
ينفصل عن غيره بحده وطرفه فاذن كل ما كان معلوماً فهو متناه
فما لا يكون متناهياً امتنع ان يكون معلوماً الشبهة الثالثة مقدورات الله
تعالى اقل من معلوماته والاقل من غيره متناه فمقدوراته متناهية
ومعلوماته اضعاف مقدوراته واضعاف المتناهي متناه فمعلوماته
متناهية والجواب عن الاول ان علم الله لم لا يجوز ان يقال انه واحد
اما تعلقاته فغير متناهية وهذه التعلقات نسب واضافات ودخول
اللانهاية في النسب والاضافات غير ممتنع بدليل ما ذكرنا ان الواحد
نصف الاثنين وهكذا الى ما لا نهاية له والجواب عن الشبهة الثانية
ان هذه الشبهة اما ان نوردها في كل واحد من آحاد المعلومات

او فی مجموعها والاول باطل لانّ کلّ واحد من احاد المعلومات
متناه والثانی باطل لانّ هذا یتجه لوکان للمعلومات التی لانهایة لها
مجموع وجملة وذلک محال لانّ المجموع والجملة مشعران بالتناهی
فوصف مالانهایة له بکونه مجموعاً وجملة محال لایقال هذا الذی
ذکرتم مما یؤکد السؤال لانّ کلّ ماکان معلوماً فهی شیء مشار الیه
بحسب اشارة العقل وکلّ ماکان مشاراً الیه بحسب اشارة العقل
فله خصوصیة وله تعیّن وتمیز وکلّ ماکان کذلک فهو متناه
فاذن کلّ معلوم فهو متناه فمالایکون متناهیاً لایکون معلوماً
لانا نقول انه معلوم من حیث انه غیر متناه وکونه معلوماً من
هذا الاعتبار لاینافی کونه غیر متناه والجواب عن الشبهة الثالثة
انّ قولنا المقدورات اقل من المعلومات هو انّ العلم یتعلق بالواجب
والممتنع والجائز والقدرة لاتعلق لها الا بالجائزات النوع السادس
من المخالفین الذین ینکرون کونه تعالی عالماً بجمیع المعلومات واحتجوا
علیه من وجهین الشبهة الاولی لو کان عالماً بجملة المعلومات لکان
اذا علم شیئاً علم کونه عالماً به وعلم کونه عالماً بکونه عالماً به وهکذی
فی المرتبة الثالثة والرابعة الی مالانهایة له فیکون له بحسب کلّ واحد
من المعلومات علوم غیر متناهیة ولانها امور مترتبة لانّ المرتبة
الثالثة مترتبة علی الثانیة والثانیة علی الاولی فاذا حصلت هاهنا
مراتب غیر متناهیة لزم حصول اسباب ومسببات لانهایة لها دفعة
واحدة وذلک مما ظهر ابطاله فی مسئلة اثبات العلم بواجب الوجود
لایقال لم لایجوز ان یقال العلم بالعلم بالشیء هو نفس العلم بذلک الشیء
لانا نقول هذا باطل من وجوه احدها انّ المعلوم والعلم متغایران
فوجب ان یکون العلم بالمعلوم مغایراً للعلم بالعلم بذلک الشیء وثانیها
انه لوکان العلم بالعلم بالشیء نفس العلم بذلک الشیء لکان من علم شیئاً
حضر فی ذهنه العلم بالعلم والعلم بالعلم به وهکذی هذه المراتب

الغیر

ولما علمنا بالضرورة انه لیس کل من علم الشیء حضر فی ذهنه هذه المراتب الغیر المتناهیة ظ

الغیر المتناهیة علمنا انّ العلم بالعلم بالشیء مغایر للعلم بذلک الشیء وثالثها
[بالضرورة ظ]
انه یمکننا ان نعلمه عالماً بذلک الشیء وان کنا لانعلمه عالماً بکونه عالماً
بذلک الشیء والمعلوم مغایر للمشکوک فثبت بهذه الوجوه انّ العلم
بالعلم بالشیء یمتنع ان یکون نفس العلم بذلک الشیء الشبهة الثانیة
انه لوکان عالماً بجمیع المعلومات سواء کانت واقعة او ممکنة الوقوع
فاذا علم الله تعالی جوهراً فرداً انّ ذلک الجوهر الفرد یمکن وقوعه فی احیاز
غیر متناهیة علی البدل او موصوفاً من کلّ نوع من انواع الاعراض بافراد
[وفی ازمنة غیر متناهیة علی البدل]
لانهایة لها علی البدل فهذه مراتب لانهایة لها لامرة واحدة بل مراراً لانهایة
لها وکلّ ذلک فی جوهر فرد وجزء لایتجزأ ومعلوم انّ استحضار العلم
المفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لایقبله العقل والجواب عن الشبهة [الاولی]
انّ علم الله تعالی واحد الا انّ مراتب تعلقاته غیر متناهیة والتعلقات
من باب النسب والاضافات ودخول مالانهایة له فیها غیر ممتنع کما ضربنا
من المثال من الوحدة المشتملة علی النسب التی لانهایة لها والجواب عن الشبهة
الثانیة انها محض التعجب ولاعبرة بذلک فی صفات الله تعالی فانّ کمالها
وجلالها اعظم من ان یحیط بها عقول البشر فهذا ما انتهی الیه العقل
الضعیف وجلال الله تعالی منزه عن غایات عقول العقلاء ونهایات علوم العلماء

المسئلة الثالثة عشر

فی انه تعالی مرید وهذه المسئلة مشتملة علی فصول ٣ الفصل الاول
فی شرح حقیقة الارادة اعلم انه متی صدر عنا فعل او ترک فقبل ذلک
الفعل وذلک الترک یظهر فی قلبنا حالة یقتضی ترجیح ذلک الفعل علی
ذلک الترک او بالعکس والعلم بحصول تلک الحالة المقتضیة للترجیح
علم ضروری ثم اختلف العقلاء فی انّ تلک الحالة المقتضیة للترجیح
ماهی فقال قوم من محققی المعتزلة انها هی الداعیة وتحقیق الکلام فی الداعی
انّ الانسان قادر علی الفعل وعلی الترک فنسبة قدرته الی طرفی الفعل
والترک علی السویة ومادامت القدرة باقیة علی هذا الا ستواء یمتنع

حصول الرجحان لانّ الاستواء والرجحان متنافيان فاذا حصل فى القلب
علم او اعتقاد او ظنّ باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد حصل الرجحان
بسبب ذلك ~~الوقت~~ وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن
ذلك العلم او الظنّ او الاعتقاد مؤثرًا فى وقوع ذلك الفعل واما
فى حقّ البارى سبحانه فالاعتقاد والظنّ ممتنعان فلم يبق الداعى
فى حقّ الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة
فهذا هو الكلام فى حقيقة الداعى ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترجيح
التى نجدها فى قلوبنا ليست الا هذه الداعية ومن الناس من قال الميل
والارادة حالة زائدة على هذه الداعية واحتجوا عليه بوجهين
الحجة الاولى ان الميل قد يوجد بدون هذه الداعية وذلك لانّ العطشان
اذا خيّر بين شرب قدحين متساويين من الماء فانّه لابدّ وان يرجّح
احدهما على الاخر بمعنى انّه لابدّ وان يحدث فى قلبه ميل الى احد القدحين
دون الثانى فهذا الترجيح حاصل وليس هذا الترجيح حاصلًا عن الداعية
بالتفسير الذى ذكرناه لانّه لما استوى القدحان فى جميع المنافع
المعلومة والمظنونة امتنع ان يكون ذلك الميل الذى هو غير مشترك
فيه بينهما هو عين هذا العلم او الظنّ الذى هو مشترك فيه بينهما
الحجة الثانية انا نجد من انفسنا متى علمنا او اعتقدنا او ظننّا
اشتمال الفعل على هذه المصلحة الزائدة فانّه يتولّد عن ذلك العلم ميل
ورغبة وترجيح ويكون ذلك الميل كالامر اللازم لذلك العلم وكالاثر
المتولّد منه ولذلك فانّ الخصم يقول انّ هذا العلم يدعو الفاعل
الى الفعل فجعل كون هذا العلم داعيًا كالامر المتولّد منه فثبت
بهذين الوجهين انّ الداعى مغاير للارادة فى حقّنا **الفصل الثانى** تحقيق معنى ارادته سبحانه
فى بيان انه تعالى مريد اتفقت الامّة على اطلاق هذا اللفظ
الا انّهم اختلفوا فى معناه فذهب الحسين النجار الى انّ معناه
انّه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فجعل كونه تعالى مريدًا وصفًا سلبيًا بلغ المقابلة

وقال

وقال ابو القاسم البلخى معنى كونه مريدًا لافعال نفسه انّه موجدها
ومعنى كونه مريدًا لافعال غيره انّه آمر بها وقال ابو الحسين البصرى
معنى كونه مريدًا لافعال نفسه انّه دعاه الداعى الى ايجادها ومعنى
كونه مريدًا لافعال غيره انّه دعاه الداعى الى الحثّ عليها والترغيب
فى فعلها ولعلّ مذهب ابى القاسم البلخى هو هذا ومذهبنا انّ كونه
تعالى مريدًا صفة زائدة على كونه تعالى عالمًا وفاعلًا وهذا مذهب
جمهور البصريين من المعتزلة لنا انّا وجدنا بعض افعال الله تعالى
متقدّمة وبعضها متأخّرة مع انّ ما تقدّم كان يجوز فى العقل
ان يتأخّر وما تأخّر كان يجوز فى العقل ان يتقدّم واذا كان كذلك
افتقر ذلك التقديم والتأخير الى مخصّص ومرجّح لامتناع حصول
الرجحان لا عن مرجّح ثمّ نقول ذلك المرجّح اما القدرة او العلم
او صفة اخرى لا جائز ان يكون هو القدرة لانّ خاصية القدرة
الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ولا جائز
ان يكون هو العلم لانّ العلم بالوقوع تبع للوقوع فلو كان الوقوع
تبعًا لذلك العلم لزم الدور فثبت انّه لابدّ من شى آخر يكون
مخصّصًا ومرجّحًا سوى القدرة والعلم وظاهر انّ الحيوة والكلام
والسمع والبصر لا يصلح لذلك فلا بدّ من اثبات صفة وراء هذه
الصفات خاصيتها الترجيح والتخصيص وتلك الصفة هى المسمّاة
بالارادة فان قيل لا نسلّم انّ تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم جائز بيانه
انّ من المحتمل ان يكون هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات
الفلكية وتلك الاتصالات لازمة من كون كلّ واحد منها متحرّكًا
على وجه خاصّ وكون كلّ واحد متحرّكًا على وجه خاصّ انما كان
لانّ ماهية كلّ واحد منها مخالفة لماهية الاخر فلا جرم كان كلّ واحد
من تلك الماهيات استلزم نوعًا معينًا من الحركات لا يقال هذا
مدفوع من وجهين الاول انّ القول بانّ ذات كلّ واحد منها هى الموجبة

لتلك الحركة باطل لانّ تلك الماهيّة باقية وتلك الحركة متغيّرة
والباقي لا يكون علّة لغير الباقي الثّاني هب انّ هذا محتمل ولكنّا
قد دللنا على حدوث العالم فلِمَ اختصّ حدوث العالم بذلك الوقت
ولم لم يحدث قبله او بعده لانّا نجيب عن الاوّل بانّه لا يبعد
ان يكون الدائم موجبا للمتغيّر على معنى انّ كلّ حالة متقدّمة
سابقة فانّها يكون شرطا لكون ذلك الباقي علّة لوجود الحالة
المتأخّرة وبهذا الطّريق لا يمتنع كون الدّائم علّة للمتغيّر وعن الثّاني
انّه بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزّمان لم يكن
قبل اوّل الزّمان الحادث زمان اخر واذا كان كذلك لم يكن
له قبل واذا لم يكن له قبل استحال ان يقال لم لم يوجد قبله سلّمنا
صحّة التّقدّم والتّأخّر لكن لم لا يجوز ان يكون المرجّح هو القدرة
قوله خاصيّة القدرة الايجاد وهذا بالنّسبة الى الاوقات ممّا
لا يختلف قلنا وكذلك خاصيّة الارادة التّخصيص بوقت
معيّن لا بهذا الوقت المعيّن فلو افتقرت القدرة الى مرجّح اخر
لافتقرت الارادة ايضا الى مرجّح اخر ولزم التّسلسل وتمام تقرير
هذا السّؤال انّ القدرة كما انّها صالحة للايجاد في هذا الوقت بدلا
عن ذلك الوقت وفي ذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت فكذلك
الارادة صالحة للتّخصيص بذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت
وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت فان كانت تلك الصّلاحيّة
في القدرة يحوجها الى الارادة فهذه الصّلاحيّة في الارادة وجب
ان يحوجها الى مخصّص اخر وان استغنى هاهنا عن المرجّح فكذا في
هناك فظهر انّه لا فرق بين الصّورتين لا يقال لم لا يجوز ان يقال
انّ ارادة الله تعالى من شانها تخصيص كلّ حادث بالوقت الذي
حدث فيه وليس لها صلاحيّة ان تخصّص احداث ما حدث
في وقت بوقت اخر وعلى هذا التّقدير تستغني الارادة عن مرجّح

اخر لانّا نقول هذا باطل من وجوه الاوّل انّ على هذا التّقدير لا يكون
صانع العالم فاعلا مختارا بل علّة موجبة بالذّات لانّه لمّا كان بحال
وجب ان يكون مؤثّرا في الايجاد في هذا الوقت ويمتنع ان يكون
موجدا له في وقت اخر لم يكن له اختيار البتّة بل كان موجبا بالذّات
الثّاني لو جاز هذا الكلام في الارادة فلم لا يجوز مثله في القدرة وهو
ان يقال قدرة الله تعالى لها صلاحيّة الايجاد في ذلك الوقت المعيّن
وليس لها صلاحيّة الايجاد في سائر الاوقات وعلى هذا التّقدير
تستغني هذه القدرة عن الارادة الثّالث انّ الاوقات متساوية فلو
ان يقال هذا الوقت المعيّن له خاصيّة وهي انّ ارادة الله تعالى لا تصلح
لتخصيص الحادث المعيّن الّا به فلم لا يجوز ان يقال لكلّ واحد من الاوقات
خاصيّة والمؤثّر في حدوث هذه الحوادث هو خواصّ هذه الاوقات
وعلى هذا التّقدير يكون المؤثّر في حدوث الحوادث هو الاوقات
لا الصّانع ويلزم منه نفي الصّانع سلّمنا انّه لا يجوز ان يكون المرجّح
هو القدرة فلم لا يجوز ان يكون المرجّح هو العلم قوله العلم بالوقوع تبع
للوقوع فلا يجوز ان يكون مؤثّرا في الوقوع قلنا نحن لا نقول المؤثّر في الوقوع
هو العلم بالوقوع بل نقول علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان
الى الغير مع كونه عاريا عن جميع جهات القبح سبب لرجحان الفعل
على الترك وعلى هذا التّقدير يندفع ما ذكرتم الجواب امّا السّؤال الاوّل
فجوابه انّ الزّمان الى هذا اليوم دار فلك الثّوابت مائة الف مرّة وكان
وان كان محدثا لكن المفروض ان من حدوث اول الزمان صح
يجوز في العقل ان يوجد العالم بحيث يكون من اوّل حدوث الزّمان
الى هذا اليوم قد دار فلك الثّوابت مائة وخمسين الف مرّة ويجوز
ايضا بحيث يكون من اوّل الحدوث الى هذا اليوم دار فلك الثّوابت
خمسين الف مرّة فهذا هو المراد من التّقدّم والتّأخّر واذا تلخّص هذا ظهر
الاحتياج الى المخصّص والمرجّح وامّا السّؤال الثّاني فجوابه انّ المفهوم
من التّخصيص غير المفهوم من التّكوين فاذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران

سمّينا مفهوم مبدأ التخصيص بالارادة وسمّينا مفهوم مبدأ الايجاد
بالقدرة واما السؤال الثالث فجوابه انّا سنقيم الدلالة على انه
تعالى خالق لجميع افعال العباد واذا كان الامر كذلك بطل تعليل
افعال الله بالحسن والقبح ورعاية المصالح اما الفلاسفة فقد احتجّوا
على نفي كونه مريداً بوجوه الشبهة الاولى انّ كلّ من قصد الى ايجاد
شيء فلا بدّ وان يكون تحصيل ذلك الفعل اولى في علمه واعتقاده
من تركه وكلّ من كان كذلك كان قبل ذلك الفعل ناقصاً ويصير
مستكملاً بسبب ذلك الفعل وهذا في حقّ الله تعالى محال امّا
بيان المقدّمة الاولى وهي انّ كلّ من قصد الى ايجاد شيء فلا بدّ وان يكون
ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه والدليل عليه انه لو لم يحصل
هذه الاولويّة في اعتقاد ذلك الفاعل لكان الفعل والترك بالنّسبة
اليه سيّان ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحاً للفعل على الترك لانّ
حصول الترجيح بدون المرجّح محال واما بيان المقدمة الثانية وهي
انّ كلّ من كان وجود ذلك الفعل اولى به من عدمه فهو ناقص بدليل
انه اذا فعل ذلك الفعل حصلت تلك الاولويّة واذا لم يفعل لم يحصل
فكان ناقصاً بذاته مستكملاً بذلك الغير لا يقال لم لا يجوز ان يقال
الفعل والترك وان استويا بالنسبة اليه الّا انّ الفعل اصلح للغير
من الترك فهذا الفاعل يرجّح الفعل لا لانه انفع له بل لانه احسان
الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه امتنع الترجيح وان لم يستويا
كان الاحسان الى الغير اولى به فيكون الاحسان الى الغير سبباً لاستكماله
وتركه يصير سبباً لنقصانه فيعود المحذور المذكور الشبهة الثانية
لهم قالوا لو كان تعالى مريداً بارادة محدثة وهذا محال فذلك
محال اما بيان الملازمة وهو انّ القصد الى الايجاد يمتنع حصوله
الا عند حصول ذلك الايجاد واما قبل ذلك فذلك لا يكون
قصداً الى الايجاد بل يكون ذلك عزماً على انه سيوجد في الوقت

الى الغير والاحسان النفع الى الفعل لانا نفعل الاحسان

لكان مريداً له

الثاني لا يقال لم لا يجوز ان يكون العزم على انه سيفعل غداً يكون
نفس القصد الى الايجاد عند حضور الغد لانا نقول ان من عزم على
ان يفعل بكرة ثم جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار
واستمر ذلك العزم في قلبه الى ان جاء الغد لكنه لم يعلم مجيء الغد
فانه لا يصير قاصداً الى الفعل ولو كان العزم على الفعل غداً يكون عين القصد
الى الفعل عند مجيء الغد لصار عند مجيء الغد قاصداً الى الفعل بل اذا كان
عازماً على الفعل غداً ثم احسّ بمجيء الغد تولّد من ذلك العزم ومن هذا
العلم قصد الى هذا الفعل فثبت انه تعالى لو كان يفعل الافعال
بالقصد والارادة لكانت ارادته لا محالة محدثة وانما قلنا انه يمتنع
ان تكون ارادته محدثة لانه يفتقر في خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى
قبلها اما الدور واما التسلسل وكلّ ذلك محال فثبت انه يمتنع
كونه تعالى مريداً لا يقال اليس ان من الناس من قال علم الباري تعالى
بالمتغيرات متغيّر متجدّد وقال ان ذاته تعالى توجب العلم بذلك المعلوم
عند حدوث ذلك المعلوم فلا جرم استغنى حدوث ذلك العلم
عن علم اخر فلم لا يجوز مثله في الارادة لانا نقول العلم بالشيء تبع
لوقوع ذلك الشيء فاذا حدث ذلك الشيء امكن ان يقال ذاته تعالى توجب
ذلك العلم بشرط وقوع ذلك المعلوم اما ارادة الوقوع مؤثرة في الوقوع
ومتقدمة عليه فيمتنع ان يقال ذاته تعالى توجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع
واذا لم يكن جعل وقوع المراد شرطاً لكون ذاته موجباً لحدوث الارادة
لم يبق الا ان يقال ذاته تعالى توجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع واذا لم يكن
جعل وقوع المراد شرطاً لكون ذاته موجباً لحدوث الارادة لم يبق الا
ان يقال انه تعالى يحدث تلك الارادة على سبيل الاختيار وحينئذ
يلزم التسلسل فظهر الفرق بين العلم والارادة الشبهة الثالثة لو كان
لو كان الباري تعالى مريداً لخلق العالم لكان اما ان يريد خلق العالم
في جميع الاوقات ازلاً وابداً او يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين

الغد ط

فثبت ان القصد الى احداث الفعل لا يتحقق الا حال حدوث الفعل

والاول يقتضي قدم العالم واذا كان العالم موجوداً دائماً قديماً امتنع القصد الى ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود محال فهذا القسم يقتضي ثبوته الى عدمه فيكون باطلا والثاني ايضاً باطل لان ذلك الوقت ماكان موجوداً في الازل والا عاد القسم الاول فيه فذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه وهو انه تعالى اما ان يقال انه اراد خلق ذلك الوقت ازلاً وابداً او اراد خلقه في وقت معين والاول يلزم منه القدم والثاني يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل وهو محال الشبهة الرابعة لو كان الباري تعالى مريداً لاحداث العالم لكانت تلك الارادة اما ان يكون قديمة او محدثة والقسمان باطلان فثبوت الارادة في حق الله تعالى محال انما قلنا انه لا يجوز ان يكون مريداً بارادة قديمة لوجهين الاول ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الارادة وتلك الارادة لكونها قديمة ازلية ممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعاً واذا كان كذلك كان الصانع موجباً بالذات لا فاعلا بالاختيار فاذن القول بعدم الارادة يفضي الى نفي الارادة والصفة اذا ادت الى نفي الذات كان القول بتلك الصفة باطلا فبطل القول بكون تلك الارادة قديمة الثاني ان عند دخول ذلك الفعل في الوجود لا تبقى الارادة متعلقة بايجاده لان ايجاد الموجود محال فلو كان ذلك التعلق قديماً لزم عدم القديم وهو محال فثبت بهذين الوجهين انه يمتنع كون الله تعالى مريداً بارادة قديمة وانما قلنا انه يمتنع كونه تعالى مريداً بارادة محدثة لما ذكرنا انه يلزم التسلسل في الارادات ولما بطل القسمان ثبت ان فاعلية الله تعالى غير موقوفة على الارادة والجواب عن الشبهة الاولى قوله المريد لا يرجح احد الطرفين على الاخر الا اذا كان احد الطرفين اولى به في علمه او ظنه او اعتقاده

قلنا

قلنا هذا ممنوع ودليله ما ذكرنا في مسئلة القدحين والرغيفين والطريقين والجواب عن الشبهة الثانية ان ارادة ايقاع الفعل عند مجيء الغد هو نفس القصد الى ايقاع الفعل عند مجيء الغد والكلام فيه ما ذكرناه في مسئلة ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد والجواب عن الشبهة الثالثة انه لما كان ايجاد هذا الزمان المعين غير موقوف على زمان اخر فلم لا يجوز ان يكون ارادة احداثه لا يفتقر الى زمان اخر والجواب عن الشبهة الرابعة ما قدمناه في مسئلة اثبات القادر **الفصل الثالث** في شرح مذاهب الناس في كونه تعالى مريداً اعلم ان المفهوم من كونه تعالى مريداً اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية اما القول بانه امر سلبي فهذا هو المنقول عن النجار انه قال معنى كونه تعالى مريداً انه غير مقهور ولا مغلوب واما الذين فسروه بمعنى ثبوتي فذلك المعنى اما ان يكون معللا بذاته او بمعنى اما الاول فهو القول الثاني للنجار وذلك لانه قال انه تعالى مريد لذاته واما الذين قالوا المريدية معللة بمعنى فذلك المعنى اما ان يكون قديماً قائماً بذات الله تعالى وهذا هو قول اصحابنا واما ان يكون محدثاً وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثة اما ان يكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية او موجودة لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد واما ان يكون قائمة بذات غير الله تعالى وما رأيت احداً اختار هذا القسم فهذا هو تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ولما كثر خوض المتقدمين في هذه المسئلة لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول فاما قول النجار ان معنى كونه تعالى مريداً انه غير مقهور ولا مغلوب فهذا باطل لان الجماد والنائم غير مقهور مع انه ليس بمريد واما قول من قال كونه مريداً هو نفس ذاته فهو ايضاً باطل لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا كونه

مريداً والمعلوم غير ماهو غير المعلوم واما قول من قال ارادة الله
تعالى محدثة فهو باطل لانه لما ثبت ان احداث المحدثات موقوف
على الارادة فلو كانت الارادة محدثة لافتقر احداثها الى ارادة اخرى
ولزم التسلسل واما قول الكرامية انه يحدث الارادة في ذاته فهو
ايضاً باطل لما ثبت ان ذاته يمتنع ان تكون محل الحوادث واما
قول المعتزلة انه يحدث الارادة لا في محل فهذا ايضاً باطل ويدل عليه
وجوه الاول ان وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول ولو جاز
ذلك فلم لا يجوز وجود سواد لا في محل وبياض لا في محل وكذا القول
في سائر الاعراض والثاني ان ذوات الحيوانات يصح عليها صفة المريدية
فلو وجدت ارادة لا في محل لكانت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تعالى
كنسبتها الى سائر الذوات فوجب ان توجب صفة المريدية لكل من صح
ان يكون مريداً لعدم الاختصاص فيلزم ان كل ما يريد الله تعالى
ان يريد كل الاحياء وذلك باطل فان قيل ذات الله تعالى لا في محل
وهذه الارادة لا في محل فكان اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى
اولى من اختصاصها بسائر الاحياء قلنا كونه لا في محل مفهوم سلبي
ولو يجوز ان يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى
لان السلب لا يكون علة للثبوت واذا ظهر ان هذا القيد لا يصلح ان يكون
علة لهذا الاختصاص عاد المحذور المذكور **المسئلة الرابعة عشرة**

في كونه تعالى حياً مذهب ابي الحسين البصري ان الحي هو الذي لا يمتنع
ان يعلم ويقدر وقال اصحابنا الحيوة صفة قائمة بالذات لاجلها
لا يمتنع على الذات ان تعلم وتقدر وحجة اصحابنا على قولهم ان الذوات
على قسمين منها ما يصح عليه ان يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح عليه ذلك
وهي الجمادات فالقسمان متساويان في الذاتية فلولا امتياز ما يصح
عليه ان يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك والا لما حصل هذا التفاوت
وقال ابو الحسين البصري انا قد دللنا على ان ذاته سبحانه مخالفة لسائر الذوات

مبحث الحيوة

لنفس ذاته المخصوصة فلم لا يجوز ان تكون صحة العالمية والقادرية
في حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة وهذا سؤال حسن
والمعتمد لنا ان نقول قولك الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر
وهذا اشارة الى نفي الامتناع فالامتناع سلب فنفي الامتناع
سلب السلب فيكون امراً ثبوتياً ثم هذا الامر الثبوتي ليس هو
نفس الذات لانا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته
فقد علمنا ذاته وبعدما علمنا هذا الامر اعني قولنا لا يمتنع ان يعلم
ويقدر والمعلوم مغاير لغير المعلوم فثبت ان كونه تعالى حياً صفة
قائمة بذاته وهو المطلوب **المسئلة الخامسة عشرة**

في اثبات ان لله تعالى علماً وقدرة اعلم انا لا ندعي في هذه
المسئلة ازيد من ان المفهوم من كون الله تعالى عالماً قادراً حياً
ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو امر مغاير لذاته فان كان المعتزلي
يساعدنا على هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف واعلم
ان اكثر الناس تخبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسئلة
وتحقيق الكلام ان نقول ان كل من علم امراً من الامور فانه لابد
وانه يحصل بين العالم والمعلوم نسبة مخصوصة واضافة
مخصوصة وهذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق
فيقولون العلم متعلق بالمعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس
هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة وندعي ان هذه الاضافة
والنسبة مغايرة لنفس الذات والذات مع هذه الاضافة المخصوصة
امران لا واحد وجماعة من الاصحاب اثبتوا اموراً ثلثة الذات والعلم
وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة
هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق فيكون هذا التعلق
حاصلاً بين تلك الصفة وبين المعلوم واما القاضي ابوبكر
الباقلاني فظاهر كلامه مشعر باثبات امور رابعة الذات والعلم

ثم العلم يوجب العالمية وهذه امور ثلاثة ثم هاهنا خبط اخر
وهو انهم يجعلوا هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم لا للعالمية
وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك امورا اربعة واما ان اثبتوا
التعلق للعالمية وللعلم كان الحاصل هناك امورا خمسة الذات
والعلم والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية واكثر من تقدمنا
ما بحثوا عن هذه الدقائق فلهذا بقيت مختبطة غير محصلة والذي
نعتمد عليه ونقول انه لا بد من اثبات ولا بد من اثبات النسبة والاضافة
وهي المسماة بالشعور وبالعلم واما اثبات سائر الامور فذلك
مما لا نعتمد عليه ولا نتعرض له والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة
انا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته لم يلزم
من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه عالما قادرا بالمعنى الذي ذكرناه
والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكان كونه تعالى عالما قادرا ليس
عين ذاته ثم هذا المفهوم الزائد ليس سلبيا ويدل عليه وجهان
الاول انا نعلم بالضرورة ان كون العالم عالما عبارة عن نسبة
مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وليست هذه النسبة
والاضافة عبارة عن سلب شيء او عن عدم شيء اخر والثاني
هو ان العلم لا يكون عبارة عن عدم اي شيء كان بل يكون عبارة
عن عدم الجهل ثم الجهل ان اريد به عدم العلم كان العلم عبارة
عن عدم العدم فيكون ثابتا وان اريد به اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم لان الواحد
قد يكون خاليا عن الجهل بالشيء بهذا التفسير مع انه لا يكون عالما
بالشيء فثبت ان كونه تعالى عالما قادرا امر ثابت زائد على ذاته
وهو المطلوب قال اصحاب ابي هاشم نحن لا ننازع في اثبات هذا الزائد
الا انا نقول هذا الزائد صفة والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة
وانتم تقولون هذه الصفة معلومة فموضع الخلاف هاهنا انا نقول

بلغ المقابلة

اثبات

اثبات صفة غير معلومة مذهب اختاره ابو هاشم والقاضي عبد الجبار
بن احمد وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
ان التصديق مسبوق بالتصور فلولا انكم تصورتم هذه الصفة
والا لامتنع منكم ان تحكموا عليها بانها غير معلومة فهذا قول يؤدي
ثبوته الى نفيه فيكون باطلا الحجة الثانية انا نعلم كون الذات
موصوفة بها فلولا انا تصورناها وعقلناها والا لما كان يمكننا
ان نحكم بكون الذات موصوفة بها الحجة الثالثة انكم تميزون بين الصفة
المسماة بالعالمية والصفة المسماة بالقادرية وتعرفون ان باعتبار
صفة القادرية يصح الايجاد وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان
والاحكام فلولا انكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها والا لما قدرتم
على هذا التمييز واحتج منكروا الصفات بوجوه اما الفلاسفة فقد عولوا
على حرف واحد وهو انه ثبت انه سبحانه واجب الوجود لذاته فلو اتصفت
ذاته بصفة لكانت تلك الصفة اما واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها
والاول باطل لوجهين احدهما ما ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع
ان يكون اكثر من واحد وثانيهما ان الصفة مفتقرة الى الذات والمفتقر
الى الغير ممكن لذاته لا واجب لذاته واما ان كانت الصفة ممكنة
لذاتها افتقرت الى مؤثر ولا مؤثر الا تلك الذات فيلزم كون الذات البسيطة
قابلة وفاعلة معا وذلك محال وهذه الشبهة قد ذكرناها فيما قبل
واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه اولها ان عالمية الله
تعالى صفة واجبة والواجب لا يعلل وانما قلنا ان عالمية الله تعالى
صفة واجبة لانها لو كانت جائزة لافتقرت الى الموجد والمخصص
وانما قلنا ان الواجب لا يعلل لان الافتقار الى العلة انما يكون لاجل ان يرجح
وجوده على عدمه لاجل تلك العلة فاذا كان الرجحان على سبيل الوجوب
حاصلا وجب كونه غنيا عن العلة الشبهة الثانية لو كان علم الله
تعالى امرا زائدا على ذاته لكان الله تعالى محتاجا في انه يعلم الاشياء

ويقدر عليها الى تلك الصفة والحاجة على الله تعالى محال الشبهة الثالثة
المعقول من قيام العرض بالجوهر كون العرض حاصلا فى الحيز المعين
تبعا لحصول محله فيه فالحال انما يتميز عن المحل بسبب ان الحال
حاصل فى ذلك الحيز على سبيل التبعية والمحل حاصل فيه على سبيل الاصالة
اما فى حق الله تعالى فذاته غير مختصة بالمكان والجهة اصلا
فلم يحصل التفاوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه
وحينئذ لم يكن جعل احدهما موصوفا والآخر صفة اولى من العكس
فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصفة له وذلك محال
ولما كان القول بقيام الصفات بذاته يفضى الى هذا المحال وجب
ان يكون قيام الصفات بذاته محالا الشبهة الرابعة لو قامت الصفات
القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات والذات متشاركين فى القدم
والقدم وصف ثبوتى لانه عبارة عن نفى العدم السابق ونفى النفى
ثبوت فاذن الذات والصفات يشتركان فى هذا الوصف الثبوتى
المسمى بالقدم فاما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر او لا يتميز
فان تميزت فما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد من الذات
والصفات مركبا من هذين الاعتبارين اعنى ما به يشتركان وما به
يتباينان ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لا بد وان يكون ايضا
قديما لان جزء القديم قديم واذا اشترك ذانك الجزءان فى العدم فلا بد
وان يتباينا باعتبار آخر فحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزئين
من جزئين آخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان قلنا ان الذات والصفات
بعد اشتراكهما فى القدم لا يتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية
مخصوصة فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين فلما كانت الذات
الها وجب ان تكون الصفة الها فيكون هذا قولا بتعدد الآلهة وايضا
اذا كانت الذات والصفة متماثلين لم يكن قيام احدهما بالآخر
اولى من قيام الآخر به فتكون الذات صفة والصفة ذاتا والعلم قدرة

والقدرة

والقدرة علما وكل ذلك محال ولما كان القول باثبات الصفة القديمة
مفضيا الى هذا المحال وجب ان يكون القول به محالا الشبهة الخامسة
لو كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته وحيوته
وذاته موجودات متغايرة فيكون هذا قولا بقدماء متغايرة وذلك كفر
باجماع المسلمين الشبهة السادسة ان الله تعالى كفر النصارى فى قوله
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة فلا يخلو اما ان يقال انه تعالى
كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلوثا قائمة بانفسها او لانهم اثبتوا ذاتا
موصوفة بصفات متباينة والاول باطل لان النصارى لا يثبتون
ذوات ثلوثا قائمة بانفسها ولما لم يقولوا بذلك استحال ان يكفرهم الله
تعالى بسبب ذلك ولما بطل القسم الاول ثبت القسم الثانى وهو
انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة
ولما كفر النصارى لاجل انهم اثبتوا صفات ثلوثا فمن اثبت الذات
مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشياء فكان كفره اعظم
من كفر النصارى بثلاث مرات فهذا مجموع شبه المعتزلة فى نفى مطلق الصفات
اما شبههم فى نفى صفة العلم خاصة فمن وجوه الشبهة الاولى
لو كان عالما بالعلم لكان علمنا اذا تعلق بشىء فذلك الشىء يكون متعلق
علم الله تعالى ومتعلق علمنا من وجه واحد من طريقة واحدة وكل
علمين كذلك فهما مثلان فيلزم ان يكون علم الله تعالى وعلمنا مثلين
فيلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى او من قدم علم الله تعالى
قدم علمنا ولما بطل الوجهان علمنا انه تعالى عالم لا بالعلم لا يقال
فهذا لازم على نفاة الصفات فى العالمية لانا نقول احترزنا عن هذا
بقولنا ان العلمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة
واحدة وهذا غير لازم فى كونه تعالى عالما لان علمه تعالى يتعلق بذلك
المعلوم تعلق العالمين وعلمنا يتعلق به لا تعلق العالمين بل تعلق العلوم
فقد اختلفت الطريقة اما اذا كان تعالى عالما بالعلم تعلق علمه

بذلك المعلوم تعلق العلوم وتعلق علمنا به ايضاً تعلق العلوم
فكان تعلق كل واحد منهما به تعلق العلوم وكان تعلق كل واحد منهما
على طريقة واحدة فيلزم التماثل فظهر الفرق الشبهة الثانية لا شك
انه تعالى عالم بالمعلومات التى لا نهاية لها فاما ان يعلم كل تلك المعلومات
بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية والاقسام
الثلاثة باطلة فبطل القول بكونه تعالى عالماً بالعلم وانما قلنا انه لا يجوز
ان يعلم الكل بعلم واحد لوجوه الاول انه يصح ان نعلم كونه تعالى عالماً
باحد المعلومين مع الشك فى كونه تعالى عالماً بالمعلوم الاخر فالمعلوم
غير ما هو غير معلوم الثانى ان العلم المتعلق بالسواد مخالف للعلم
المتعلق بالابياض فى الشاهد فلو جاز تعلق العلم الواحد فى الغائب
بالمعلومات الكثيرة لكان ذلك العلم الواحد فى الغائب قائماً مقام
العلوم المختلفة فى الشاهد واذا جاز كون الشئ الواحد قائماً مقام
الاشياء المختلفة فلم لا يجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات
المختلفة حتى يثبت لله تعالى صفة واحدة تكون علماً وقدرة
وحياة بل لم لا يجوز ان تكون ذاته قائمة مقام الذات ومقام جملة
الصفات وحينئذ يلزمكم نفى الصفات الثالث انه لو جاز تعلق العلم
الواحد بمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه بثلاثة
واربعة فيفضى ذلك الى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها فى الشاهد
وكل ذلك محال فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى عالماً
بكل المعلومات بعلم واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم هذه
المعلومات بعلوم متناهية لان المتناهى اذا وزع على غير المتناهى
لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشياء كثيرة وقد بينا انه لا يجوز ان يعلم
بالعلم الواحد اكثر من معلوم واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم
المعلومات التى لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها لان وجود عدد
لا نهاية له محال وذلك لان كل عدد موجود فهو قابل للزيادة

و

والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فكل عدد موجود فهو متناه
فالعدد الذى لا نهاية له يمتنع وجوده ولما كان كونه تعالى عالماً بالعلم
لا بد وان يكون على احد هذه الاقسام وثبت انها باسرها باطلة ثبت
ان كونه تعالى عالماً بالعلم محال الشبهة الثالثة لو كان عالماً بالعلم لكان
اما ان يعلم ذلك العلم بنفس ذلك العلم او بعلم اخر والاول باطل لان كون الشئ عالماً
بالشئ نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والنسبة لا يتحقق الا بين
الشيئين فثبت ان العلم الواحد يمتنع ان يكون علماً بنفسه والثانى ايضاً
باطل لانه ان افتقر فى معرفة العلم الاول الى علم ثان لافتقر فى معرفة العلم
الثانى الى علم ثالث ويلزم التسلسل وهو محال الشبهة الرابعة لو كان الله
تعالى عالماً بالعلم لكان ذا علم ولو كان ذا علم لحصل فوقه عليم لقوله
تعالى وفوق كل ذى علم عليم وهذا محال فوجب ان لا يكون عالماً
بالعلم واما شبههم فى نفى صفة القدرة فمن وجهين الشبهة الاولى
ان القدرة فى الشاهد مختلفة وهى مع اختلافها مشتركة فى انها
لا تصلح لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف
مشترك ولا مشترك بينها الا كونها قدرة واذا كان كونها قدرة علة لان لا تكون
صالحة لخلق الجسم فوجب فى كل ما كان قدرة ان لا تكون صالحة
لخلق الجسم فلو كان الله تعالى قادراً بالقدرة لوجب ان لا يقدر
على خلق الجسم واللازم محال فالملزوم مثله قالوا وهذا الكلام لازم
على اصول الاشعرية فانهم قالوا الجوهر والعرض يشتركان فى صحة الرؤية
فلا بد من اسناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك
يعقل بين الجوهر والعرض الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح لهذه
العلية فبقى الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يصح رؤيته فكذى
نقول القدر فى الشاهد مشتركة فى انها غير صالحة لخلق الجسم
فهذا الحكم المشترك لا بد من تعليله بوصف مشترك والمشترك هاهنا
هو كونها قدرة فوجب ان يكون كونها قدرة علة لهذا الامتناع فوجب

ان يحصل هذا الامتناع في كل ما كان قدرة الشبهة الثانية
وهو ان القدر في الشاهد مع اختلافها لا يصلح شيء منها لخلق الجسم
فلو فرضنا قدرة في الغائب لكانت تلك القدرة اما ان تكون
مثلا لهذه القدر الموجودة في الشاهد او مخالفة لها فان كانت
تلك القدرة مثلا لهذه القدر ثم ان هذه القدر لا تصلح
لخلق الجسم فوجب ايضا في تلك القدرة الغائبة انها لا تصلح
لخلق الجسم وان كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدر لم تكن
مخالفتها لهذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض
فلما كانت هذه القدر مع ما بينها من المخالفة لا يصلح شيء منها
لخلق الجسم فكذلك تلك القدرة الغائبة وجب ان لا تصلح
لخلق الجسم فهذا جملة شبه المخالفين في هذه المسئلة والجواب
عن الشبهة الاولى لم لا يجوز ان تكون الصفة ممكنة لذاتها
واجبة الوجود لوجوب الذات قوله يلزم كون الذات قابلة وفاعلة
معا قلنا ولم قلتم ان ذلك محال قوله لان الواحد لا يصدر عنه
الا اثر واحد قلنا سنجيب عن شبههم في هذه المسئلة ان شاء الله
تعالى والجواب عن الشبهة الاولى للمعتزلة وهي قولهم عالمية الله
تعالى واجبة والواجب لا يعلل فنقول الجواب عنه من وجوه
احدها ان قولكم عالمية الله تعالى واجبة قدر مشترك بين ان تكون
عالمية الله تعالى واجبة لذاته وبين ان تكون عالميته واجبة
لوجوب اتصافه بالعلم واذا كان كذلك فبتقدير ان تكون
عالمية الله تعالى لاجل وجوب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون
عالميته واجبة بهذا التفسير استغناؤه عن العلم لان وجوب الشيء
بالشيء لا يقتضي استغناءه عنه فاذن ان ادعيتم اصل وجوب العالمية
فهذا القدر لا يقتضي امتناع تعليل العالمية بالعلم وان ادعيتم
ان عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات فسلم انه لو ثبت لكم

هذه

تعليل

هذه المقدمة وجب القطع بامتناع العالمية بالعلم الا ان قولكم
عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات هو ادعاء نفس المطلوب فلا يمكن
جعله مقدمة في اثبات المطلوب فثبت ان هذه الشبهة مغالطة
وثانيها ان هذه الشبهة متناقضة وذلك لانكم جعلتم كون العالمية
واجبة علة لكونها لا تكون معللة وكونها غير معللة عندكم امر
واجب فاذا عللتم كونها غير معللة بكونها واجبة فقد عللتم الحكم
الواجب وذلك مناقض لكلامكم وثالثها انكم تقولون انه تعالى
ممتاز عن خلقه بحالة توجب احوالا اربعة وهي الموجودية والعالمية
والحيية والقادرية فهذه الاحوال الاربعة واجبة الثبوت لله
تعالى ثم انكم عللتموها بالحالة الخامسة فقد بطل قولكم ان الواجب
لا يجوز تعليله واما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة وهي
قولهم لو كان عالما بالعلم لاحتاج في معرفة الاشياء الى تلك الصفة
فنقول ان اردتم بالاحتياج هو انه يفتقر في حصول التعلقات التي
هي المسماة بالشعور والعلم الى شيء اخر فنحن لا نقول به بل نقول
الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات وعلى هذا التقدير لا يلزم
تحقق الحاجة واما على قول من يثبت امورا ثلاثة الذات والمعنى
والتعلقات فجوابه لم لا يجوز ان تكون الذات موجبة للمعنى والمعنى
يكون موجبا للتعلقات فيكون الذات موجبة لما يوجب التعلقات
وان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع
ليس الا فيه وان اردتم بالحاجة شيئا اخر فبينوه والجواب عن شبهتهم
الثالثة وهي قولهم حلول الشيء في الشيء عبارة عن حصول الحال
في الحيز تبعا لحصول محله فيه فنقول هذا التفسير باطل ويدل
عليه وجهان الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز هو المسمى
بالكائنية وهي صفة حالة في الجسم قائمة به فلو كان الحلول
عبارة عما ذكرتم لزم ان تكون هذه الكائنية حاصلة في الحيز

تبعاً لحصول ذلك الجسم فيه فيكون كون الجسم موصوفاً
بكونه حاصلا فى هذا الحيز مشروطا بحصول اخر لهذا الجسم فى
هذا الحيز ثم الكلام فى ذلك الحصول كالكلام فى الاول فيلزم
ان يكون الجسم حاصلا فى ذلك الحيز مراراً لا نهاية لها دفعة واحدة
وذلك محال فثبت ان كونه حاصلا فى ذلك الحيز صفة قائمة به
وحالة فيه وثبت ان ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل
فيه فثبت ان تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل الثانى
وهو انكم لا تنكرون ان ذات الله تعالى موصوفة بالاحوال او بالاحكام
فقد حصل كون الشئ موصوفا وصفة بدون ما ذكرتموه من التفسير
فكان ما ذكرتموه باطلا واذا عرفت هذا فنقول الذات والصفة
حقيقتان مختلفتان لذاتيهما فقول القائل ليس احدهما بان يكون
موصوفا والاخر صفة اولى من العكس ان كان المراد انا لا نعرف
ما به حصلت تلك الاولوية فهذا مسلم لكن لا يلزم من عدم علمنا به
عدمه فى نفسه وان اردتم به عدم الاولوية فى نفس الامر فهذا
غير مسلم لان الذات والصفة لما كانتا مختلفتين فى الماهية فلعل
حصلت هذه الاولوية لنفس تلك الماهية وان كنا لا نعرف ما لاجله
حصلت هذه الاولوية فسقط هذا الكلام بالكلية والجواب
عن شبهتهم الرابعة انا لا نسلم ان القدم مفهوم ثبوتى قوله القدم
عبارة عن نفى العدم السابق قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن نفى
كون الشئ مسبوقا بذلك العدم وكونه مسبوقا بالعدم امر
وجودى لا يقال لو كان كونه مسبوقا بالعدم امرا وجوديا زائدا
لكان ذلك الزائد اما ان يكون قديما فيلزم ان تكون الذات محدثة
والصفة قديمة وهو محال او يكون محدثا فيكون مسبوقا
بالعدم فتلك المسبوقية زائدة عليه ولزم التسلسل لانا نقول هذا
معارض بوجه اخر وهو ان مسبوقية وجوده بالعدم صفة

من

من صفات وجوده ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هذه الصفة
وبين نفس العدم المحض فوجب ان تكون هذه المسبوقية صفة
ثبوتية سلمنا ان القدم امر ثبوتى فلم لا يجوز ان يقال الذات والصفة
حقيقتان مختلفتان لذاتيهما الا انهما مشتركان فى هذا القدم والاشياء
المختلفة لا يبعد فى العقل اشتراكها فى لازم واحد والذى يحقق
ما ذكرناه ان الحوادث مختلفة فى الماهيات ومشتركة فى كونها
حادثة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فى القدماء والجواب عن شبهتهم
الخامسة ان اصحابنا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره واستبعد
المخالفون ذلك وهذا البحث لفظى فانا نقول ان عنيتم بالغيرين
اشياء مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم ان الذات والصفة
غيران بهذا التفسير وان عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين
او كان احدهما صفة للاخر والاخر موصوفا به فلم قلتم ان اثبات
شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل فان النزاع ما وقع
الا فيه والجواب عن شبهتهم السادسة ان الله تعالى انما كفر النصارى
لانهم اثبتوا صفات ثلاثة هى فى الحقيقة ذوات الا ترى انهم جوزوا
انتقال اقنوم الكلمة من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه السلام
والشئ الذى يكون مستقلا بالانتقال من ذات الى ذات اخرى يكون
مستقلا بنفسه قائما بذاته فهم وان سموها صفات الا انهم
قائلون فى الحقيقة بكونها ذوات ومن اثبت كثرة فى الذوات المستقلة
بانفسها فلا شك فى كفرهم فلم قلتم ان من اثبت الكثرة فى الصفات
لزمه الكفر واما الشبهة الاربع التى تمسكوا بها فى نفى علم الله تعالى
فنقول اما الشبهة الاولى فالجواب عنها من وجوه ٤ الاول لم لا يجوز
ان يقال العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة
واحدة فانهما متساويان فى هذا التعلق وهذا التعلق من لوازمهما
وقد ثبت ان الاشياء المختلفة فى الماهية لا يمتنع فى العقل اشتراكها

بلغ المقابلة

في لازم واحد واذا كان كذلك لم يلزم من استواء العلمين في هذا القدر
تماثلهما فان قالوا فاذا لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين فباي طريق
تعرفون تماثل العلمين في الشاهد فنقول قد بينا ان هذا القدر لو يقتضي
الجزم بالتماثل فانه لم يحصل في الشاهد الا هذا الطريق وجب ان لا يقطع
ايضا في الشاهد بالتماثل بل يتوقف فيه وان حصل طريق اخر سوى
هذا الطريق قطعنا به وهذا جواب قاطع الثاني لم لا يجوز ان يقال
العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية
فاذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل قولهم العلمان تعلقا بمعلوم
واحد على وجه واحد على طريقة واحدة فوجب القول بكونهما متماثلين
الثالث انه ما الزموه علينا في العلم يلزمهم في العالميتين فان عالمية الله
تعالى وعالميتنا قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة
الواحدة فيلزمهم ان تكون عالمية الله تعالى مثلا لعالمية الواحد منا
ويلزمهم المحالات المذكورة الرابع هب انه يلزم ان يكون علم الله تعالى
مثلا لعلم الواحد منا لكن لم يلزم من هذا القدر التساوي في الحدوث
والقدم اليس ان الوجود في الشاهد والغائب له حقيقة واحدة
ومعقول واحد مع ان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغائب دائم
فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في العلوم واما الشبهة الثانية وهي
قولهم اما ان يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد او بعلوم متناهية
او بعلوم غير متناهية فنقول هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم في العالمية
فكل ما تقولونه في العالمية نقوله في العلم ثم نقول لم لا يجوز ان يعلم
جميع المعلومات بعلم واحد وما ذكرتموه من الوجوه في بيان انه
لا يجوز ان يعلم بالعلم الواحد الا معلوما واحدا فهو معارض بدليل اخر
وهو ان العلم المتعلق بكون السواد ضدا للبياض مثلا لا بد وان يكون
ذلك العلم بعينه متعلقا بالسواد وبالبياض لانه اذا لم يكن ذلك العلم
متعلقا بالسواد والبياض فحينئذ لا يكون متعلقا بالمضادة بين السواد

والبياض

بلغ تصحيحا وقبالا

والبياض بل اقصى ما في الباب انه يكون متعلقا بالمضادة ونحن لا نلزم
الكلام في العلم المتعلق بالمضادة وانما نلزم الكلام في العلم المتعلق
بمضادة السواد والبياض لا يقال هب انه حصل من هذا الدليل ان كل
معلومين يمتنع ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر فانه يجوز ان
يعلما بعلم واحد فمن اين يحصل ان كل معلومين يمتنع ان يعلم
احدهما مع الذهول عن الاخر فانه يجوز ان يعلما بعلم واحد لانا
نقول لما ثبت ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق
بالسواد والبياض معا ولا شك ان السواد يجوز ان يعلم حال الذهول
عن البياض فلما صار السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد
حصل ان المعلومين اللذين يجوز ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر
فانه لا يمتنع ان يعلما بعلم واحد فثبت بهذا الدليل انه لا يمتنع تعلق العلم
الواحد بمعلومات كثيرة واما الشبهة الثالثة وهي قولهم اما ان يعلم
علمه بنفسه او بعلم اخر فنقول هذا وارد عليكم ايضا في العالمية سواء
بسواء وايضا فلم لا يجوز ان يكون العلم يتعلق بنفسه ثم يتعلق
ثانيا بذلك التعلق فيكون هناك تعلقات كثيرة ولا بد لكم من التزام
مثل هذا الكلام في العالمية واما الشبهة الرابعة وهو التمسك
بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فجوابها انها معارضة بالايات
الدالة على اثبات العلم وهي اربعة وهي قوله تعالى انزله بعلمه
ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه ان الله عنده علم الساعة
واما الشبهة التي تمسكوا بها في نفي قدرة الله تعالى فنقول اما الجواب
عن الشبهة الاولى فهو انه لا نزاع في ان القدرة التي في الشاهد لا تصلح
لخلق الاجسام ولا نزاع في انه لا بد من تعليل هذا الحكم لكن لم لا يجوز
تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحد من تلك القدر اقصى
ما في الباب انه يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة الا ان
هذا عندكم غير ممتنع وهذا هو الحق لما بينا ان الاشياء المختلفة

فى الماهية لا يمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم سلّمنا انّه لا بدّ من
تعليل هذه الاحكام المتساوية بوصف واحد مشترك بينها فلم قلتم
انّه لا مشترك بينها الّا كونها قدرة ولم لا يجوز ان يقال هذه القدر
مشتركة فى وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها
الّا انّ ذلك الوصف لا تندرج فيه القدرة القديمة ويندرج فيه
جميع هذه القدر الحادثة اقصى ما فى الباب انّا لا نعرف ذلك الوصف
ولكنّ السّائل يكفيه مجرّد الاحتمال وايضا فهذا هو عين الدّليل
الّذى يتمسّك اصحابنا به فى جواز الرّؤية فانه صحّ هذا الدّليل لزمكم
القطع بجواز الرؤية على الله تعالى وانتم لا تقولون به والجواب
عن شبهتهم الثّانية لم لا يجوز ان يقال تلك القدرة القديمة مخالفة
لهذه القدر التى فى الشاهد قوله ليست مخالفة تلك القدرة لهذه القدر
اعظم من مخالفة بعضها البعض قلنا هذا فى غاية الرّكاكة لاحتمال
انّ تلك القدرة القديمة لها خصوصيّة لا توجد تلك الخصوصيّة
فى شئ من القدر الموجودة فى الشاهد فلاجرم كانت تلك القدرة صالحة
لخلق الاجسام ولم يكن غيرها صالحة لهذا المعنى ومع قيام هذا الاحتمال [illegible]
بطل ما ذكرتم

المسئلة السادسة عشرة

فى كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مرتّب على فصلين **الفصل الاول**
فى شرح حقيقة الابصار والسماع امّا الابصار فنقول اذا نظرنا
بالاستقصاء ثم غمضنا العين فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة
علما جليّا خاليا عن الشّك والشّبهة فاذا فتحنا العين مرّة اخرى
ونظرنا اليه علمنا بالبديهة حصول تفرقة بين الحالتين فهذه الحالة
الزّائدة الحاصلة عند النّظر الى ذلك المرئىّ امر مغاير للعلم الّذى
كان حاصلا حال تغميض العين فهذا المغاير هو الابصار فثبت
انّ الابصار امر مغاير للعلم قالت الفلاسفة لم لا يجوز ان يقال التفاوت
راجع الى انّ العين يتأثر من المحسوس حال النّظر اليه والّذى يدل

على

على حصول هذا التأثر وجوه الاول انّ من نظر الى قرص الشّمس نظرا
شديدا بالاستقصاء ثم غمض عينيه فانّه يتخيّل كانّ قرص الشمس
حاضر فى خياله ولو اراد ان يدفع ذلك الخيال عجز عنه فهذا يدل على انّ
الحسّ قد يتأثر عن المحسوس الثّانى انّ من نظر الى روضة خضراء
نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا له قدر ثم حوّل حدقته الى شئ ابيض اللون
فانّه لا يراه ابيض بل يرى لونه ممزوجا من البياض والخضرة وما ذاك
الّا لانّ اثر الخضرة بقى فى حدقته فلمّا حوّل الحدقة الى الشئ الابيض
امتزجت الخضرة الباقية فى حدقته بذلك البياض فاحسّ بذلك اللون
على وصف الامتزاج الثالث انّ من نظر الى المضئ القوى صادت قوته
الباصرة مقهورة وهذا يدلّ على انّ الحسّ يقبل الاثر من المحسوس
اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون التّفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا
الى الشّئ وبين ما اذا غمضنا العين هو كون الحسّ متأثّرا من المحسوس
وعلى هذا التقدير وجب ان يمتنع الابصار على الله تعالى لانّ الابصار
لمّا كان عبارة عن هذا التأثّر وهذا التأثر من صفات الاجسام
والله تعالى ليس بجسم وجب ان يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى
اجاب المتكلمون عنه بانّ الابصار ليس معناه هذا التأثّر فحسب
وذلك لانّا اذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة وحصول
هذه الصّورة العظيمة فى الجسم الصّغير محال ومن المعلوم انّ موضع التأثر
ليس الا نقطة النّاظر فعلمنا انّ الابصار حالة مغايرة للعلم ومغايرة
ايضا لتأثّر الحس قالت الفلاسفة هب انّ الابصار حالة مغايرة
لهذا التأثّر لكن لم لا يجوز ان يقال هذه الحالة مشروطة بحصول
هذا التأثّر فلمّا كان الشّرط ممتنع التحقّق فى حقّ الله تعالى كان المشروط
ايضا كذلك اجاب المتكلّمون بانّه لمّا ثبت انّ الابصار حالة مغايرة
لهذا التأثّر فنحن انّما نعوّل فى اثبات هذه الحالة لله تعالى على الدّلائل
السّمعيّة فانّ ظواهرها دالّة على كونه تعالى سميعا بصيرا فنحن متمسّكون

في شرح حقيقة الابصار والسماع

بالظاهر لان اذا اقام الخصم دليلا على ان الابصار مشروط
بهذا التأثر فلما كان هذا الشرط محالا في حق الله تعالى كان
المشروط ايضا كذلك لكن هذا اشارة الى المعارضة من ادعاها
فعليه البيان فهذا هو الكلام في الابصار واما الكلام في السماع
فقد قالت الفلاسفة انه اذا حصل قرع او قلع حصل بسببهما
تموج في الهواء وذلك التموج سبب لحدوث الصوت فاذا وصل
اثر ذلك التموج الى سطح الصماخ احست القوة السامعة بذلك الاثر
فذلك الاحساس هو السماع فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الاثر
الواصل الى الصماخ قال المتكلمون هذا الكلام باطل لان القوة
السامعة لو كانت لا تسمع الا ما يصل الى سطح الصماخ لما كان
الانسان يميز بقوته السامعة انه سمع هذا الصوت من هذا الجانب
او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس الا بما وصل اليه وجب
انه لا يحس بتلك الجوانب التي منها وصل ذلك الاثر كما ان القوة
اللامسة والذائقة لما كانتا لا تدركان الا بما يصل اليهما لاجرم
لا تدركان الجهة التي وصل منها المحسوس اليهما ولما كانت القوة
السامعة تميز بين جهة وجهة علمنا انها تدرك الاصوات حيث
وجدت الاصوات فهذا هو الكلام المختصر في حقيقة السمع والبصر

الفصل الثاني في بيان انه سبحانه موصوف بالسمع والبصر
والدليل عليه هو ان السمع والبصر من صفات الكمال وعدمهما
من صفات النقصان والقرآن وارد باثباتهما قال الله تعالى انني معكما
اسمع وارى وقال ابرهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
واذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك وجب اثباتهما
لله تعالى الا ان يقيم الخصم دلالة على ان ثبوت هاتين الحالتين
مشروط بشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالى فوجب المصير الى التأويل

في انه تعالى موصوف بالسمع والبصر

الا انه اشارة الى المعارضة من ادعاها كان عليه البيان هذا هو الذي
يعول عليه في هذا الباب واحتج جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي
فانه يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر وكل من صح ان يكون
موصوفا بصفة وجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها
لكن ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى فثبت انه لا بد وان يكون
الباري تعالى موصوفا بالسمع والبصر او بالصمم والعمى وهذان
الوصفان من باب النقائص والآفات وهي على الله تعالى محال
ولما امتنع كونه تعالى موصوفا باضداد السمع والبصر وجب كونه
تعالى موصوفا بالسمع والبصر وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل
مبني على مقدمات يعسر تقريرها اما المقدمة الاولى فهي قوله كل حي
يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر قلنا اليس كل حي في الشاهد
يصح ان يكون موصوفا بالجهل والظن والشهوة والنفرة والالم
واللذة ثم انه تعالى حي مع انه لا يصح عليه شيء من ذلك فعلمنا انه
لا يلزم من كونه حيا ان يصح عليه كل ما يصح على سائر الاحياء
وتحقيق القول فيه ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات وحياته
تعالى مخالفة لحيوة سائر الاحياء واذا كان كذلك لم يلزم من صحة
السمع والبصر على سائر الاحياء صحتهما على ذاته وعلى حياته وايضا
بتقدير ان لا تكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة منافية للسمع
والبصر لكنه لم لا يجوز ان يقال ان ثبوتهما مشروط بحصول هذا التأثر
فلما كان هذا الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالى كان المشروط
ايضا كذلك فهذه الاحتمالات قائمة في قولهم انه تعالى يصح
ان يكون موصوفا بالسمع والبصر اما المقدمة الثانية وهي قولهم
كل من صح اتصافه بصفة فانه لا بد وان يكون موصوفا بتلك الصفة
او بضدها فنقول ان اردتم بضد الصفة عدم الصفة كان
المعنى ان كل من يصح اتصافه بصفة فاما ان يكون موصوفا بها

واما انه لا يكون وهذا النزاع حق لكن لم قلتم ان عدم اتصافه بهذه الصفة
محال فان هذا عين النزاع فلا يمكن جعله مقدمة في اثبات المتنازع
فيه وان اردتم بضد الصفة معنى وجوديا منافيا لتلك الصفة
على مثال المنافاة الحاصلة بين السواد والبياض فلم قلتم ان للسمع
والبصر ضدين بهذا المعنى ولم لا يجوز ان يقال العمى عبارة عن عدم البصر
عما من شانه ان يبصر والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شانه
ان يسمع فانتم في هذا المقام تحتاجون الى بيان ان الصمم والعمى معنيان
وجوديان مضادان للسمع والبصر والفلاسفة ينازعون
في هذه المنازعة فانهم يقولون تقابل البصر والعمى وتقابل
السمع والصمم تقابل العدم والملكة لا تقابل الضدين وقولك
من قال ليس جعل العمى عدما للبصر اولى من العكس ظاهر البطلان
لانه ان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها في اذهاننا وعقولنا فهذا
مسلم الا انه هذا لا ينتج الا انا نتوقف فيه ولا نقطع على احد
الجانبين وان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها في نفس الامر
وفي الحقيقة ايضا ممنوع فلعل هذه الاولوية حاصلة في نفس الامر
وانا كنا لا نعرف كيفية تلك الاولوية اما المقدمة الثالثة وهي انه
بتقدير ان يكون العمى والبصر يتقابلان تقابل التضاد فلم قلتم ان كل
ذات يكون قابلة للضدين بهذا التفسير فانه لا بد وان تكون موصوفة
باحدهما ولم لا يجوز ان يقال انه يكون خاليا عنهما فهم مطالبون
باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة ثم انا ننقض هذه المقدمة
بما ان الهواء خال عن جميع الالوان وعن جميع الطعوم والواحد
قد لا يكون مريدا لافعال اهل السوق ولا كارها لها فبطلت هذه المقدمة
اما المقدمة الرابعة وهي قولهم انه لا يمكن اتصافه تعالى بالعمى
والصمم لان ذلك من صفات النقص وصفات النقص على الله تعالى
محال ثم انهم عولوا في تنزيه الله تعالى عن النقائص على الاجماع

ثم

ثم انهم يثبتون كون الاجماع حجة بظواهر الايات والاحاديث
فصارت هذه الدلالة بالاخرة سمعية ثم انا نرى ان الظواهر
الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا اقوى من الظواهر الدالة على
كون الاجماع حجة واكثر فاذا كان الامر كذلك فبان نتمسك في اثبات
كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ونسقط عن انفسنا
التزام تقرير هذه المقدمات المظلمة المخفية كان اولى فهذا ما نقوله
في هذا الباب واحتج المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجهين
الشبهة الاولى لو كان الله تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره
اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان باطلان فبطل القول بكونه
سميعا بصيرا انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لان العالم كان معدوما
في الازل ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال فان التزم جاهل
ان يكون المعدوم مرئيا مسموعا فنقول انه تعالى يرى العالم وقت عدمه
معدوما اذ لو رآه موجودا لكان ذلك غلطا وجهلا وهو على الله تعالى
محال ثم اذا اوجد العالم فلا بد وان يراه موجودا والا لعاد حديث الغلط
وعلى هذا التقدير فيلزم التغير والتجدد وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
سمعه وبصره محدثا لانه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث
وهو محال الشبهة الثانية السمع والبصر لا يحصلان الا مع تأثر
الحاسة وذلك من صفات الاجسام وهو على الله تعالى محال
والجواب عن الشبهة الاولى ان السمع والبصر صفتان مستعدتان
لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها فالتغير يقع في المسموعات
والمبصرات لا في السمع والبصر ولقائل ان يقول البرهان كون السمع
والبصر مدركين للمسموع والمبصر موقوف على حضور المسموع والمبصر
فهذا الادراك الذي هو موقوف على حضور المسموع والمبصر مغاير
لتلك الصفة التي هي غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر
فيلزمكم ان يكون كونه الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات

كونه تعالى متكلما

حقيقة الكلام

صفة متجددة والجواب عن الشبهة الثانية انكم ماذكرتم دليلا
على ان الابصار والسماع مشروطان بحصول تأثر الحاسة
بل نجد فى الشاهد ان الابصار والسماع لا يحصلان الا عند
هذا التأثر ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان
الحيوة والقدرة لا تحصلان الا عند المزاج ثم انا اثبتناهما فى حق الله
تعالى مع القطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والمزاج فعلمنا
ان مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط **المسئلة السابعة عشرة**
فى كونه تعالى متكلما والكلام فى هذا الباب مرتب على فصلين
الفصل الاول فى حقيقة الكلام اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول
اسقنى الماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد فى نفسه طلبا
واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ
ويدل عليه وجوه الاول ان ماهية هذا الطلب لا تتبدل باختلاف
الامكنة والازمنة والالفاظ الدالة على هذا المعنى يختلف باختلاف
الازمنة والامكنة الثانى ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة
ان قول القائل افعل دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب ولا شك
ان الدليل مغاير للمدلول الثالث ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة
ان قول القائل افعل لا يكون طلبا وامرا الا عند اصطلاح الناس
على هذا الوضع واما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا فانه امر
ذاتى حقيقى لا يحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح الرابع وهو انهم
قالوا ان قولنا ضرب يضرب اخبار وقولنا اضرب لا تضرب امر ونهى
ولو ان الواضعين قلبوا الامر وقالوا ان قولنا ضرب ويضرب امر ونهى
وقولنا اضرب لا تضرب اخبار لكان ذلك ممكنا جائزا اما لو قلنا
بان حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا وحقيقة الخبر يمكن ان ينقلب
طلبا لكان ذلك محالا فهذه الوجوه الظاهرة دالة على ان حقيقة الطلب
وحقيقة الخبر امر مغاير لهذه الالفاظ وهذه العبارات بل هذه الالفاظ

والعبا

والعبارات دالة عليها معرفة لها اذا عرفت هذا فلنبحث عن ماهية
هذا الطلب وماهية الحكم الذهنى الذى يسمى بالخبر فنقول
هذا الطلب اما ان يكون هو الارادة واما ان يكون معنى مغايرا
للارادة والاول باطل فتعين الثانى وهو المطلوب وانما قلنا انه
لا يجوز ان يكون عبارة عن الارادة لوجوه الحجة الاولى انه لا نزاع
انه تعالى امر بالايمان من علم انه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه يريد الايمان
منه لانه تعالى عالم بان خلاف المعلوم ممتنع الوقوع وكل ما كان
ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع فلما تحقق الامر والطلب مع عدم
الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة
وهذه النكتة هى النكتة القوية فى اثبات هذا المطلوب الحجة الثانية
انه قد يوجد الامر بدون الارادة وقد توجد الارادة بدون الامر
اما انه قد يوجد الامر بدون الارادة ففى صور احدها ان السلطان
اذا امر زيدا ان يأمر عمروا بشئ فقد يكون زيد كارها لصدور ذلك
الفعل عن عمرو الا انه يأمر به لاجل ان السلطان امره بذلك الامر
فهاهنا الامر حاصل والارادة غير حاصلة وثانيها ما ذكره اصحابنا
من ان الرجل اذا ضرب عبده فشكى العبد ذلك الى السلطان
فقال السلطان لم ضربت عبدك فقال لانه لا يطيعنى ثم لاجل
ارادة اظهار هذا العذر قال لعبده افعل كذا فالامر قد حصل
هاهنا مع انه لا يريد اقدامه على ذلك الفعل لانه لو اقدم عليه لما
يمهد عذره عند السلطان وثالثها انه تعالى لما اخبر عن ابى جهل
وابى لهب انهما يموتان على الكفر فالنبى عليه الصلاة والسلام
ما كان يريد الايمان منهما لان من لوازم صدور الايمان منهما
دخول الكذب فى كلام الله تعالى ومريد الشئ مريد لما هو من
لوازمه ومن ضروراته فثبت انه عليه الصلاة والسلام ما كان مريدا
للايمان منهما وكان يأمرهما بالايمان فعلمنا ان الامر قد يحصل

بدون الارادة وأما ان الارادة قد يحصل بدون الامر فظاهر فان الانسان
قد يصرح بذلك ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا اني لا امرك به
فثبت بهذه الوجوه ان هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود
في القلب امر مغاير للارادة واما الخبر الذهني فنقول لا شك ان قولنا
باللسان قام زيد وضرب عمرو يدل على حكم ذهني واسناد عقلي
فهذا الحكم الذهني والاسناد العقلي ظاهر انه ليس من جنس القدرة
والارادة انما الذي يقع فيه الاشتباه ان يقال ان هذا الحكم الذهني
هو الاعتقاد او العلم فاذا بينا بالبرهان انه ليس الامر كذلك ظهر
ان الخبر القائم بالنفس معنى مغاير للعلوم والاعتقادات
وسائر القدر والارادات وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس
وانما قلنا ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات
وذلك لان حال ما اكون عالما بان العالم ليس بقديم يمكنني ان اقول
في الذهن العالم قديم وذلك لان الذهن كما يمكنه تركيب القضايا
الصادقة فكذلك يمكنه ايضا تركيب القضايا الكاذبة والقضايا
الكاذبة الذهنية تكون ذلك الحكم الكاذب حاصلا في الذهن
والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل لان الكلام في القضايا الكاذبة
التي تكون كذبها معلوما فهاهنا حصل الحكم الذهني ولم يحصل
العلم والاعتقاد فهذا يدل قطعا على ان الحكم الذهني مغاير للعلم
والاعتقاد فان قيل هذا الحكم الذهني عبارة عن فرض يفرضه الذهن
وتقدير يقدره قلنا هب ان الامر كما قلتم الا ان هذا الفرض
وهذا التقدير ليس من باب العلوم والاعتقادات ولا من باب القدر
والارادات فكان معنى مغايرا لها وهو المطلوب وذلك لا يختلف
بان سميتموه فرضا وتقديرا او لا تسمونه بذلك فثبت بما ذكرنا
ان الطلب الذهني مغاير للارادة وان الحكم الذهني مغاير للعلم
والاعتقاد ومن انصف علم ان هذا التقدير والتلخيص لم يتيسر لاحد

لعله من ظ

التقرير

ممن

ممن تقدمنا **الفصل الثاني** في اثبات كونه تعالى متكلما اعلم ان الامة
متفقة على اطلاق لفظة المتكلم على الله تعالى الا ان هذا الاتفاق
ليس الا في اللفظ فاما المعنى فغير متفق عليه اما المعتزلة فقالوا ان
الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده بل ما لم تشتغل كل واحد باعانة الاخر
لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام وما لم يعرف كل واحد
ما في قلب الاخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال باعانته
فاحتاج الانسان الى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون
الحاجات فاصطلحوا على جعل هذه الاصوات المقطعة بهذه التقطيعات
المخصوصة معرفة لما في قلوبهم من الاحوال وقد كان يمكنهم
وضع طريق اخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء وتصفيق اليد
والكتبة الا ان هذا الطريق كان ايسر واسهل اذا عرفت هذا فنقول
انه تعالى اذا اراد شيئا او كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة
في جسم من الاجسام ليدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك
الشيء المعين او كارها له او كونه حاكما به بالنفي او بالاثبات فهذا هو
المراد من كونه متكلما وقد نازعهم اصحابنا فيه وقالوا انه يمتنع
ان يكون متكلما بكلام قائم بالغير كما انه يمتنع ان يكون متحركا بحركة
قائمة بالغير وساكنا بسكون قائم بالغير وعندي ان هذه المنازعة
ضعيفة لان هذه المنازعة اما ان تكون في المعنى او في اللفظ اما المعنى
فهاهنا شيئان احدهما انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة
بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادي او نباتي وهذا مما لا يمكن
النزاع فيه لان خلق هذه الاصوات والحروف في الجسم الجمادي
او الحيواني ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات والثاني انه
تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدا
لبعض الاشياء وكارها لبعضها وهذا ايضا غير ممتنع واذا سلم
هذان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلما

اثبات كونه تعالى متكلما

بالمعنى الذي ارادوه واما المنازعة في اللفظ فهو ان من فعل
هذه الاصوات المخصوصة وهذه الحروف المركبة في جسم
لغرض ان يعرف غيره ما يريده او يكرهه فهل يسمى متكلما في اللغة
ام لا ومعلوم ان هذا البحث بحث لغوي محض وليس للمعنى
تعلق به البتة فثبت بما ذكرناه ان كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي
يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه انما
الخلاف بيننا وبينهم في انا نثبت شيئا آخر وراء ذلك وهم
ينكرونه وسنذكر ان ذلك الشيء ما هو واما الكرامية فهم
يقولون انه تعالى يخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يرجع
الى انه تعالى هل يجوز ان يكون محلا للحوادث ام لا واما اصحابنا
فقد قالوا ثبت ان الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر
والارادات وللعلوم والاعتقادات فندعي ان الباري تعالى
موصوف بهذا المعنى وندعي ان هذا المعنى قديم وندعي انه
معنى واحد وهو مع كونه واحدا امر ونهي وخبر واستخبار
ونداء والمعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا في كل واحد
من هذه المواضع الاربعة فاولا ينكرون اثبات معنى مغاير
للارادات والاعتقادات وبتقدير تسليمه فينكرون كونه تعالى
موصوفا به وبتقدير تسليمه فينكرون كونه قديما وبتقدير
تسليمه فينكرون كونه واحدا فهذا تلخيص محل النزاع في هذا الباب
اما المقام الاول وهو اثبات ان كلام النفس امر مغاير للاعتقادات
وللارادات فقد تقدم تقريره على احسن الوجوه واما المقام
الثاني وهو ان الباري تعالى موصوف بكلام النفس والذي
يدل عليه ما ثبت عندنا بالتواتر الظاهر من جميع الانبياء
والرسل عليهم الصلاة والسلام انه تعالى امر عباده بكذا
ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات

صدق

صدق الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وجب القطع
بكونه تعالى امرا وناهيا ومخبرا اذا ثبت هذا فنقول هذا الامر
والنهي والخبر اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما
ان يكون من باب الحقائق والمعاني فان كان الاول فتلك الالفاظ
والعبارات لابد وان تكون دالة على المعاني والمدلولات فمدلول
هذه العبارات في حق الله تعالى اما ان يكون هذه الارادات والاعتقادات
واما ان يكون معنى مغايرا لها لا جائز ان يكون تلك المعاني هو الارادات
والاعتقادات لانا بينا ان الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر
قد يوجد بدون الاعتقاد فثبت ان مدلول هذه العبارات في حق الله
تعالى معنى وراء الارادات والاعتقادات فثبت انه تعالى موصوف
بمعنى حقيقي هو مدلول قوله افعل وهو مغاير لارادته وانه
تعالى موصوف بمعنى حقيقي هو مدلول قوله الحمد لله وهو
مغاير لعلمه ونحن نسمي ذلك المعنى بالامر الحقيقي والخبر الحقيقي
وهو المطلوب فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء
والرسل عليهم الصلاة والسلام على كونه تعالى متكلما مع ان
نبوة الانبياء لا يمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما
فنقول لا نسلم بصحة نبوة الانبياء موقوف على العلم بكونه ان العلم ط
تعالى متكلما وذلك لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم
ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه متكلما او لم نعلم ذلك
واما المقام الثالث وهو انا ندعي ان هذه الصفة قديمة
فنقول لو كانت محدثة لكانت اما قائمة به او بغيره او لا في محل
فان كانت قائمة به كان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وان
لم يكن قائما بشيء او كان قائما بغيره فهو محال لانا بينا ان هذا
الكلام صفة الله تعالى ونعته ومن المحال ان تحصل صفة الشيء
ونعته لا فيه بل في غيره والذي تقوله المعتزلة انه يجوز ان يكون

كلام قائماً بغيره فليس من هذا الباب وذلك لانهم فسروا الكلام
القائم بغيره بانه تعالى يخلق اصواتاً وحروفاً دالة بالوضع
والاصطلاح على كونه تعالى مريداً لبعض الاشياء وكارهاً لبعضها
وهذا غير ممتنع البتة انما نحن في هذا المقام بينا انه لو خلق
الفاظاً دالة على الطلب و الفاظاً دالة على الحكم والاسناد
فلابد لتلك الالفاظ من مدلولات ومفهومات وبينا ان
الالفاظ الدالة على الطلب لا يمكن ان يكون مدلولها الارادة
والالفاظ الدالة على الخبر لا يمكن ان يكون مدلولها العلم فلابد
من صفات اخرى قائمة بذات الله تعالى تكون تلك الصفة مدلولة
الالفاظ الدالة على الطلب والالفاظ الدالة على الخبر وتلك
المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى بل يجب كونها
قائمة بذات الله تعالى فالذي تقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون
الحي متكلماً بكلام قائم بالغير حق وصدق والذي تقوله
اصحابنا من انه يمتنع ان يكون الحي متكلماً بكلام قائم بالغير
حق وصدق الا ان الكلام الذي يشير اليه المعتزلة معنى والكلام
الذي يشير اليه اصحابنا معنى آخر والفريقان لما لم يشتغلوا
بتنقيح محل الخلاف لاجرم خفيت هذه المباحث والمطالب
واما المقام الرابع وهو ان كلام الله تعالى واحد ومع كونه
واحداً فهو امر ونهي وخبر فتحقيق الكلام يرجع الى حرف واحد
وهو ان الكلام كله خبر لان الامر عبارة عن تعريف الغير انه لو فعل
لصار مستحقاً للمدح ولو تركه صار مستحقاً للذم وكذا القول
في النهي واذا كان المرجع بالكل الى شيء واحد وهو الخبر صح قولنا
ان كلام الله تعالى واحد فهذا مجموع ما يختص في هذا الباب
واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول
اما الشبه النقلية فمن وجوه الشبهة الاولى ان القرآن ذكر وكل ذكر

محدث

محدث فالقرآن محدث انما قلنا ان القرآن ذكر لقوله تعالى ص
والقرآن ذي الذكر وهذا ذكر مبارك انزلناه وانه لذكر لك ولقومك
واما ان كل ذكر محدث فلقوله في سورة الانبياء ما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث الا استمعوه وفي سورة الشعراء ما يأتيهم من ذكر
من الرحمن محدث الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وجه الاستدلال به
من ثلثة اوجه الاول ان قوله اذا اردناه ان نقول له كن فيكون جملة
مركبة من شرط وجزاء والشرط هو قوله اذا اردناه والجزاء هو قوله
ان نقول والجزاء لابد وان يكون متأخراً عن الشرط فوجب ان يكون
قول الله تعالى متأخراً عن ارادته والمتأخر عن الغير محدث فوجب
ان يكون قول الله تعالى محدثاً والثاني ان الفاء في قوله فيكون فاء التعقيب
فهذا يقتضي ان يكون المكون حاصلاً عقيب قوله من غير فصل ولا تراخ
فيلزم ان يكون قوله متقدماً على المكون من غير فصل والمتقدم على المحدث
بزمان واحد يجب ان يكون محدثاً فيلزم ان يكون قوله محدثاً الثالث
ان الآية صريحة في ان قول الله تعالى هو قوله كن وقوله كن كلمة
مركبة من الكاف والنون وهما حرفان متعاقبان فيكون هذه الكلمة
محدثة فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثاً الشبهة الثالثة قوله تعالى
واذ قال ربك للملائكة وكلمة اذ ظرف زمان وهذا يدل على ان قوله
تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصاً بوقت معين
كان محدثاً فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثاً الشبهة الرابعة
ان الله تعالى وصف القرآن بقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت
وقال ايضاً انا انزلناه قرآناً عربياً فهذا يدل على ان القرآن مركب من السور
والايات والحروف والعبارات ويدل على ان كلام الله تعالى تارة
يكون عربياً وتارة يكون غير عربي وكل ذلك يدل على انه محدث
مخلوق الشبهة الخامسة ان كلام الله تعالى مسموع لقوله تعالى

بلغ المقابلة

وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
والذي يسمعه ليس الا هذه الحروف والاصوات ولا شك ان هذه الحروف
والاصوات محدثة فيلزم القطع بان كلام الله تعالى محدث الشبهة
السادسة اجمعت الامة على ان القران واحد واجمعوا على ان القران
معجزة لمحمد عليه الصلاة والسلام والدليل العقلي دل على ان المعجزة
يمتنع ان تكون قديمة بل يجب ان تكون محدثة والا لكانت المعجزة
سابقة على الدعوى فحينئذ لم يكن له اختصاص بالدعوى فلا يكون
دليلا على صدق الدعوى فاذا ثبت ان القران معجز وثبت ان المعجز
محدث ثبت ان القران محدث واذا ثبت ان القران واحد ثبت
ان كل ما كان قرانا فهو محدث الشبهة السابعة ان القران موصوف بكونه
تنزيلا ومنزلا وذلك يقتضي كونه محدثا الشبهة الثامنة صح في الاخبار
انه عليه الصلاة والسلام كان يقول يا رب القران العظيم ويا رب طه
ويس وكل ما كان مربوبا فهو محدث ومخلوق فهذا جملة الكلام
في الشبه النقلية واما الشبه العقلية فمن وجوه ٥ الشبهة الاولى
ان الامر سواء قلنا بانه عبارة عن الحروف او الاصوات او قلنا انه
معنى قائم بالنفس فانه يمتنع ان يكون قديما وذلك لانه ما كان في الازل
مامور ولا منهي فلو حصل الامر والنهي من غير حضور المامور والمنهي
كان هذا سفها وجنونا والدليل عليه ان الواحد منا لو جلس في بيته
وحده ويقول يا زيد قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك احد
تقضي عليه كل عاقل بكونه مجنونا وما كان كذلك كيف يعقل اثباته
في حق الله تعالى وكيف يحسن في العقل ان تقول يا موسى اخلع
نعليك مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لو كان الله
تعالى مخبرا في الازل عن كيفيات الاشياء لكان ذلك الخبر اما
ان يكون المقصود منه اخبار نفسه او اخبار غيره او لا يكون المقصود
منه اخبار نفسه ولا اخبار غيره اما اخبار نفسه فهو عبث واما

اخبار

اخبار غيره مع انه ليس هناك غير فهو جنون واما ان يكون المقصود منه
لا هذا ولا ذاك فهو محض العبث والسفه لا يقال لم لا يجوز ان يقال
ذلك الامر الازلي كان امرا في الازل للاشخاص الذين سيوجدون
في لا يزال كما انه تعالى كان قادرا في الازل على ان يوجد الخلق في لا يزال
وايضا اليس ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يامر وينهى
حال حيوته كل من سيوجد بعده الى يوم القيمة فثبت ان تقدم الامر
على المامور غير ممتنع لانا نقول الامر عبارة عن الطلب وتحقق وجود الطلب
مع انه ليس هناك من يطلب منه شيء محال في العقول بلى العزم على الطلب
قد يتقدم مثل ان الواحد منا اذا علم انه سيوجد له ولد فانه في الحال
يعزم على انه اذا وجد ذلك الولد فبعد وجوده يطلب منه تحصيل العلوم
والادب فاما ان يقال انه قبل وجود الولد يطلب منه تحصيل العلم
والادب فهذا البتة غير معقول واما قوله ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم حال حياته كان يامر وينهى كل من يوجد بعده الى يوم القيمة
فنقول هذا مغالطة وذلك لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ما كان له امر ولا نهي على الخلق بل هو عليه الصلاة والسلام كان
يخبر بان اولئك الذين سيوجدون بعده يحدث الله تعالى عليهم حال
وجودهم وكمال عقلهم انواعا من الامر والنهي وذلك الاخبار
انما حسن من الرسول عليه الصلاة والسلام لانه حضر هناك من يسمع
ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك اما في الازل
فليس هناك احد يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد
ذلك فظهر ان هذا المثال مغالطة محضة الشبهة الثانية انه سبحانه
اخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القران كقوله تعالى انا ارسلنا
نوحا الى قومه وانا انزلناه في ليلة القدر وان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو كان هذا الاخبار قديما
ازليا لكان قد اخبر في الازل عن شيء مضى قبله وهذا يقتضي ان يكون

الازلي مسبوقاً بغيره او ان يكون كلام الله تعالى كذباً ولما كان
كل واحد منهما محالاً علمنا ان هذا الاخبار يمتنع كونه ازلياً الشبهة الثالثة
ان كلام الله تعالى لو كان قديماً ازلياً لكان باقياً ابدياً لان ما ثبت
قدمه يمتنع عدمه فيكون قوله تعالى لزيد صلّ صلاة الصبح يكون
باقياً بعد ان صلى زيد صلاة الصبح وبعد ان مات وبعد قيام القيمة
وهكذا يكون باقياً ابد الاباد ودهر الداهرين ومعلوم ان ذلك
على خلاف المعقول فانه تعالى اذا امر عبده بفعل من الفعال فاذا
اتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوجهاً عليه واذا ثبت
ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثاً لا قديماً الشبهة الرابعة
اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم
بعد ثبوته واما عن انتهائه وايّاً ما كان فهذا يقتضي انه زال ذلك
الامر وذلك الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن
قديماً لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه الشبهة الخامسة لو كان كلام الله
تعالى قديماً ازلياً لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتاً لذاته ولو كان كذلك
لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان من مذهبكم ان الحسن
والقبح لا يثبتان الا بالشرع فاذن كل ما كان مأموراً لا يمتنع ان يكون
منهياً وكل ما كان منهياً لا يمتنع ان يكون مأموراً فيلزم تعلق امر الله
تعالى بجميع الاشياء وتعلق نهيه بجميعها فيلزم ان يكون جميع الاشياء
مأمورة منهية حسنة قبيحة وكل ذلك محال فثبت ان كلام الله
تعالى يمتنع ان يكون ازلياً والجواب اما جميع الشبه السمعية
فالجواب عنها بشيء واحد وهو ان نصرف كل تلك الوجوه الى هذه
الحروف والاصوات فانا معترفون بانها محدثة وعندهم القران
ليس الا ما تركب عن هذه الحروف والاصوات فكانت الدلائل
التي ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والاصوات ونحن
لا ننازع في ذلك وانما ندعي قدم القران بمعنى اخر فكان كل هذه الشبه

ساقطاً

ساقطاً عن محل النزاع واما الجواب عن الشبه العقلية اما الاولى
فهو انها معارضة بالقدرة فانها صفة تقتضي صحة الفعل ثم انها كانت
ثابتة في الازل مع ان الفعل كان ممتنعاً فلم لا يجوز ايضاً ان يقال
الامر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ثم انها كانت ثابتة في الازل
مع ان طلب الفعل في الازل كان محالاً واما الجواب عن الشبهة الثانية
فهو انه تعالى كان عالماً في الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه فيما لا يزال
صار العلم متعلقاً بانه قد خلقه في الماضي ولما لم يقتض هذا حدوث العلم
وتغيره فكذا في الخبر واما الجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة وهو ان قدرته
تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد العالم فلما اوجد العالم
لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال فقد زال هذا التعلق فلما لم يقتض
ذلك حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول في الكلام والجواب عن الشبهة
الخامسة ان قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد كل الممكنات
ثم انها تعلقت بايجاد البعض دون البعض مع ان هذه القدرة قديمة
فاذا عقل ذلك في القدرة فلم لا يعقل مثله في الكلام هذا جملة الكلام
في هذه المسئلة والله اعلم

المسئلة الثامنة عشرة

في بقاء الله تعالى والكلام فيه مرتب على فصلين الفصل الاول
في حقيقة البقاء اعلم ان الشيء اذا كان معدوماً ثم صار موجوداً
فوجوده في الزمان الاول هو الحدوث ثم وجوده في الزمان الذي
بعد ذلك هو البقاء واكثر المحققين اتفقوا على ان الحدوث لا يمكن
ان يكون صفة زائدة على ذات الحادث اما البقاء فقد اختلفوا في انه
هل هو زائد على ذات الباقي ام لا فذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين
من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى ان كون الباقي باقياً ليس صفة
زائدة على الذات وذهب ابو الحسن الاشعري واكثر اتباعه وجمهور
معتزلة بغداد الى انه صفة زائدة على الذات واعلم ان في هذه المسئلة
ابحاثاً ثلاثة البحث الاول ان استمرار الذات هل هو مفهوم زائد

في حقيقة البقاء

او لا فقال قوم انه مفهوم زائد وذلك لان الذات كانت حاصلة
فى الزمان الاول وما كان استمرار الذات حاصلا فى الزمان الاول
فلما حصل فى الزمان الثانى حصلت الذات وحصل استمرار الذات
وهذا يقتضى ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات وعلى هذا
الكلام اشكال وهو انه كما صدق على الذات انها صارت مستمرة
بعد ان لم تكن كذلك صدق عليها انها كانت متجددة فى الزمان
الاول ثم فى الزمان الثانى صارت غير متجددة فقد زال عنها
كونها متجددة بعد ان كانت موصوفة بها فيلزم ان يكون حدوثها
وتجددها صفة زائدة على ذاتها وهذا محال لانه لو كان الحدوث
صفة زائدة لكانت تلك الصفة حادثة ويلزم التسلسل وقال
اخرون ان استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات وذلك لان العدم
يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم اتصاف
النفى بالصفة الثابتة وذلك محال البحث الثانى الجوهر فى الزمان
الثانى هل يحتاج الى معنى يقتضى وجوده فى الزمان الثانى او لا
فمن الناس من اثبته وسماه بالبقاء والحق انه محال ويدل عليه
وجوه الحجة الاولى ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى غير وجوده
فى الزمان الاول لكن وجوده فى الزمان الاول كان غنيا عن هذا
العرض فوجوده فى الزمان الثانى يجب ان يكون غنيا عنه لان
حكم الشىء الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغناء الحجة الثانية
وجود الجوهر فى الزمان الثانى لو كان معللا بهذا العرض لكان
هذا العرض مؤثرا فى ايجاد الموجود وهو محال الحجة الثالثة
لما كان العرض محتاجا فى تحققه وثباته الى الجوهر امتنع كون الجوهر
محتاجا فى وجوده الى شىء من الاعراض والا وقع الدور الحجة الرابعة
شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر فى الزمان الثانى فلو كان
حصوله فى الزمان الثانى معللا بالبقاء لزم الدور وهو محال

احتج مثبتو البقاء بهذا التفسير فقالوا الجوهر حصل
فى الزمان الثانى مع جواز ان يصير معدوما والجائز مفتقر الى المخصص
ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقاء فكان القول بوجود البقاء
حقا وهذا الكلام مبنى على مقدمات المقدمة الاولى ان الجوهر
حصل فى الزمان الثانى والخلاف فيه مع النظام كما يقال فانه
زعم ان الجسم يتجدد حالا بعد حال والدليل على كون الجوهر
جائز البقاء لذاته ان كونه ماهيته قابلة للوجود والعدم امر
من لوازم الذات فيكون هذه القابلية حاصلة ابدا واذا كان كذلك
كان جائز الوجود فى الزمان الثانى والثالث وذلك يقتضى كون الجسم
جائز البقاء واعلم ان هذا الكلام متين الا انه يلزم عليه صحة
بقاء الاعراض المقدمة الثانية ان الجوهر فى الزمان الثانى
فى وجوده جائز العدم وزعم قوم انه بعد حدوثه يمتنع عليه
العدم والدليل على كونه جائز العدم ان ماهيته قبل الوجود كانت
موصوفة بالعدم فثبت ان هذه الماهية قابلة للعدم وهذه
القابلية من لوازم هذه الماهية فهذه الماهية تكون قابلة للعدم
ابدا وهذا يقتضى كون الجسم جائز العدم فى الزمان الثانى المقدمة الثالثة
لما ثبت ان الجسم حصل فى الزمان الثانى مع جواز ان يصير معدوما
فالجائز لابد له من المقتضى وذلك المقتضى اما ان يكون امرا عدميا
او وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارا او موجبا
فهذه اقسام اربعة القسم الاول ان يقال انه انما بقى لان الفاعل
المختار ما اعدمه وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز وهو
احد قولى القاضى ابى بكر من اصحابنا وقول ابى الحسين الخياط
من قدماء المعتزلة وقول محمود الخوارزمى من متأخرى المعتزلة
ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة مؤثرة والعدم نفى
محض فاسناد العدم الى القدرة محال والقسم الثانى ان يقال انه

انما بقي لان له ضداً متى وجد لزم من وجوده عدمه فاذا لم يوجد
ذلك الضد لزم بقاؤه وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار من المعتزلة وزعموا ان ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالى
لا في محل ويسمونه بالفناء وجمهور اصحابنا ابطلوا هذا القول
من وجهين الحجة الاولى ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس
انقطاع الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي
قالوا بل اندفاع الحادث لوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اضعف
من الباقي بدليل ان الحادث لا يوجد الا عند المقتضي والباقي يبقى بدون
المقتضي وذلك يدل على ان الباقي اقوى الحجة الثانية ان طريان الضد
الحادث مشروط بزوال الضد الباقي فلو كان زوال الضد الباقي
معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال والقسم الثالث ان يقال
الجوهر انما بقي لان الفاعل المختار يبقيه قالوا وهذا ايضاً محال
وذلك لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال والقسم الرابع ان يقال
انما بقي لانه قام بالجوهر في الزمان الثاني اعراض مقتضية لبقاء
ذلك الجوهر ثم نقول ذلك العرض اما ان يكون هو الاعراض المشهودة
وهي الالوان والاكوان والطعوم والروايح والقدر والارادات
وامثالها واما ان يكون عرضاً زائداً عليها مغايراً لها والاول باطل
لوجهين احدهما ان لكل واحد من هذه الاعراض حكماً خاصاً
فالحركة توجب المتحركية والعلم يوجب العالمية فلو اقتضت ايضاً
كون الجوهر باقياً لزم ان يصدر عن العلة الواحدة حكمان
مختلفان وذلك محال الثاني هو انه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض
هذه الاعراض اولى من تعليل بقائه بالباقي فيلزم ان يكون بقاؤه
معللا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة
الكثيرة وذلك محال ولما بطل كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان يعلل
استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الاعراض وجب الاعتراف

و

وذلك هو البقاء والجواب انتم لما اثبتم البقاء لا يمكنكم ان تقولوا
ان البقاء علة لذات الجوهر ويدل عليه وجوه الاول ان ذات الجوهر
كان موجوداً قبل ذلك فلو كان البقاء علة له لكان هذا تحصيلا
للحاصل وهو محال الثاني ان البقاء لا يبقى فلو كان البقاء علة
لذات الجوهر لزم من تجدد العلة تجدد المعلول فيلزم ان لا يبقى الجوهر
في الزمان الثالث والثالث هو ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهر فلو كان
الجوهر معللا به لزم الدور وانه محال فانتم اذا اثبتم البقاء لا بد و
ان تقولوا انه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقياً وهو حكم متجدد
زائد على الذات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز اسناد هذا الحكم
المتجدد الى الفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لان
الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد لا اصل الذات وعلى
هذا التقدير سقط ما ذكرتموه من الاستدلال

الفصل الثاني

في بقاء الباري سبحانه وتعالى اكثر اصحابنا قالوا البقاء صفة
قائمة بذات الله تعالى تقتضي كونه باقياً وهذا عندنا باطل ويدل عليه
وجهان الحجة الاولى انا قد بينا ان ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته
من حيث هو هو وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره
فاستحال ان يقال انه تعالى انما بقي لبقاء قائم به الحجة الثانية
انه تعالى لو كان باقياً بالبقاء لكان ذلك البقاء باقياً فاما ان يكون
ذلك البقاء باقياً لذاته ولغيره فان كان باقياً لذاته والذات باقية
لاجل فحينئذ يكون البقاء موجوداً باقياً لذاته ويكون الذات باقية
تبعاً لذلك البقاء والمستقل ~~لذلك البقاء~~ اولى ان يكون ذاتاً والتبع
اولى بان يكون صفة فحينئذ تكون الذات صفة والصفة ذاتاً وهو محال
واما ان قلنا ان البقاء باق لغيره فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور
لان البقاء يبقى لبقاء الذات والذات تبقى لبقاء البقاء وان كان شيئاً آخر
كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال هذا تمام الكلام

في بقاء الباري سبحانه وتعالى

فى هذه المسئلة ولنتبين البقاء اختلافات فى كيفية بقاء صفات الله
تعالى وشئ من تلك الاقاويل لا يتوجه على هذه النكتة التى لخصناها

المسئلة التاسعة عشرة

فى ان الله تعالى مرئى والكلام فيه مرتب على فصول **الفصل الاول**
فى المقدمتين اللتين يجب تقديمهما المقدمة الاولى فى تفسير قولنا الله
تعالى مرئى اعلم انا بينا فى مسئلة السميع والبصير ان الابصار حالة
زائدة على العلم وعلى تأثر الحاسة وبينا ايضا ان ذاته تعالى
ذات مخالفة لسائر الذوات فالمراد من قولنا ان الله تعالى هل يصح ان يرى
هو انه هل يمكن حالة فى الانكشاف والظهور نسبتها الى ذاته المخصوصة
كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات المقدمة الثانية
اعلم انا بينا انه تعالى منزه عن ان يكون جسما وجوهرا ومختصا
بمكان وحيز ثم انا ندعى ان هذا الشئ الموصوف بهذه الصفات
يمكن رؤيته وهذا القول يخالفنا فيه كل من ليس على مذهبنا
اما الفلاسفة والمعتزلة فذلك ظاهر واما الكرامية والمشبهة
فهم انما يسلمون جواز رؤية الله تعالى لاعتقادهم انه جسم وفى مكان
وهم متفقون على انه تعالى لو لم يكن جسما ولم يكن فى مكان
فانه يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته اذا عرفت هذا فنقول القول
بامتناع رؤية هذا الموجود اما ان يدعى فيه انه معلوم بالبديهة
او يدعى فيه انه معلوم بالاستدلال اما دعوى البديهة فباطلة ويدل
عليه وجوه الحجة الاولى ان البديهى متفق عليه بين العقلاء وهذا
غير متفق عليه فلا يكون بديهيا الحجة الثانية انا اذا عرضنا على عقولنا
رؤية هذا الموجود بالتفسير الذى لخصناه وعرضنا على عقولنا ان الواحد
نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى فى قوة هذه الثانية الحجة الثالثة
ان حكم الوهم والخيال فى معرفة الله تعالى اما ان يكون مقبولا
او لا يكون مقبولا فان كان مقبولا امتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية

والكيفية

والكيفية والجهة والمعتزلى يسلم ان ذلك باطل وان لم يكن مقبولا
لم يكن حكم الوهم بان ما كان منزها عن الجهة كان غير مرئى
واجب القبول لان الوهم والخيال لما كان كل واحد منهما مردود الحكم
فى بعض الاحكام لم يبق الاعتماد عليهما فى شئ من المواضع وبالجملة
فان كان حكم الوهم حقا كان الحق مع المجسم وان كان مردودا كان
معنا اما المعتزلى فانه يرد حكمه فى اثبات التجسيم والجهة ويقبل
فى مسئلة الرؤية فكان كلامه متناقضا فثبت بما ذكرنا ان من
نفى الرؤية بالوجه الذى ذكرناه لابد وان يعول فى نفيها على الدليل لا على
ادعاء الضرورة وانما قدمنا هذه المقدمة لان هؤلاء المعتزلة فى
اول الامر يلتزمون الاستدلال وفى اخر الامر عند العجز عن تمشية الدليل
كانهم يشرعون فى ادعاء الضرورة فقدمنا هذه المقدمة صونا
للكلام عن هذا الخبط **الفصل الثانى** فى حكاية ما قيل فى هذه المسئلة
من الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها اعلم ان جمهور الاصحاب
عولوا فى اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود واما نحن
فعاجزون عن تمشيته ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا
من الاعتراضات قالوا ثبت ان الجوهر يصح ان يرى واللون يصح ان يرى
فالجوهر والالوان يشتركان فى صحة الرؤية وهذه الصحة حكم ثبوتى
لها فلها من علة والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة لامتناع تعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة والمشترك بين الجواهر والاعراض
اما الحدوث واما الوجود لا جائز ان يكون علة هذه الصحة هو الحدوث
لان الحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يجوز
ان يكون جزءا من المقتضى واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار
لم يبق الا الوجود والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب
فاذن وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته واذا حصلت العلة حصل الحكم
لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته هذا حاصل الكلام فى هذا الدليل

ولقائل ان يقول صحة الرؤية حكم عدمي والحكم العدمي لا يجوز
تعليله وانما قلنا ان صحة الرؤية حكم عدمي لان الصحة حكم
عدمي وان كانت الصحة حكما عدميا وجب ان تكون صحة الرؤية
حكما عدميا وانما قلنا ان الصحة حكم عدمي لوجهين الاول الدلائل
المذكورة في مسئلة حدوث الاجسام على ان الصحة والامكان
يمتنع ان تكون صفة موجودة الثاني ان الصحة لو كانت صفة موجودة
ولا شك بان العالم قبل وجوده صحيح الوجود فكانت تلك الصحة
صفة موجودة ايضا فتستدعي موصوفا موجودا وذلك يوجب القول
بقدم العالم وانه محال فثبت ان الصحة ليست صفة ثابتة والاحالة
ثبوتية ابتة وانما قلنا ان الصحة لما لم تكن حكما ثابتا امتنع كون
صحة الرؤية حالة ثابتة وذلك لان صحة الرؤية صحة مخصوصة
مكيفة بكيفية مخصوصة ولما كان اصل الصحة غير ثابت امتنع
ان تكون كيفيتها وصفاتها ثابتة لامتناع قيام الثابت بالنفي المحض
فثبت ان صحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا واذا ثبت
هذا امتنع تعليل هذه الصحة لان التعليل عبارة عن تاثير امر في امر
والعدم نفي محض وسلب صرف فيمتنع كونه علة ومعلولا السؤال الثاني
هب ان صحة الرؤية حكم ثابت فلم قلتم ان كل حكم فانه يجب
تعليله والدليل عليه اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام ما يعلل
ومنها ما لا يعلل ولذلك فان صحة المعلومية والمذكورية والمخبرية
لا تعلل لان هذه الاحكام ثابتة في المعدومات والعدم لا يصلح للعلية
على ما قررتموه في دليلكم وايضا القدرة في الشاهد لا تصلح لخلق الجسم
فهي مشتركة في هذا الحكم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرة
والا لزم ان لا يصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولا يمكن ايضا
تعليل هذا الحكم بكونها قدرة حادثة لانكم بينتم في دليلكم ان الحدوث
لا يصلح لان تكون علة ولا جزء علة فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه

بين

بين هذه القدر غير معلل بشيء اصلا السؤال الثالث سلمنا ان صحة
الرؤية حكم ثابت او ان كان حكما عدميا لكن الحكم العدمي يجب
تعليله لكنه لا نسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض
وذلك لان صحة كونه السواد مرئيا مخالفة لصحة كونه البياض مرئيا
والدليل عليه انه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الاخرى
بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان يرى جوهرا
ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الاخرى لا يقال
هب ان هاتين الصحتين نوعان مختلفان في النوعية لكنهما مشتركان صحيحة
في جنس واحد وهو كونه صحة الرؤية فهذا الحكم واحد بحسب الوحدة
الجنسية وحينئذ يعود التقريب لانا نقول انه لا نزاع في ان الاحكام
المختلفة بحسب النوعية وان كانت متحدة في الجنس فانه يجوز تعليلها
بعلل مختلفة في الماهية والدليل عليه ان المتحركية والساكنية والعالمية
والقادرية وان كانت مختلفة بحسب الوحدة النوعية لكنها متحدة
بحسب الجنس فانها باسرها صفات واحوال ثم انها مع ذلك الوحدة الجنسية
معللة بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة فثبت ان هذا غير ممتنع
السؤال الرابع هب ان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض حكمان
متماثلان لكنه لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين
والذي يدل عليه وجوه الاول ان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها
في لوازم متساوية والدليل عليه ان المختلفين يشتركان في صفة الاختلاف
فانه كما ان هذا مخالف لذاك فذاك مخالف لهذا فمسمى الاختلاف
مشترك فيه وكذا القول في الضدين الثاني هو ان السواد بخصوص كونه
سوادا يصح ان يكون معلوما وكذا البياض بخصوص كونه بياضا
يصح ان يكون معلوما فهذه احكام متساوية معللة بخصوصيات
هذه الماهيات وهي مختلفة الثالث هو ان الماهيتين اذا اشتركتا
من وجه واختلفتا من وجه اخر فلا شك ان ما به المشاركة مغاير

لما به الممايزة واذا ثبت هذا فنقول اما ان لا يكون بين الاعتبارين
ملازمة اصلا واما ان يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر
واما ان يكون ما به المشاركة مستلزما لما به الممايزة واما ان يكون
بالعكس والقسم الاول باطل والا لانفك كل واحد من هذين الاعتبارين
عن الآخر فحينئذ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة هذا خلف
والثاني والثالث ايضا باطل اذ لو كان ما به الاشتراك مستلزما
لما به الامتياز لما كان ما به الممايزة موجبا للممايزة وذلك محال
فلم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون ما به الممايزة مستلزما لما به
المشاركة وهذا يقتضي الجزم بتعليل الاشياء المتساوية بالعلل
المختلفة الرابع لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك
لكان صحة كونه موصوفا بذلك الوصف المشترك معللة بوصف
آخر مشترك فيه والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
فعلمنا انه لا بد من انتهاء تعليل الاحكام المشتركة الى خصوصيات
الماهيات وحينئذ يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالماهيات المختلفة
لا يقال الدليل على ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة لا يجوز
وذلك لان هذا الحكم لما كان معللا بهذه العلة لذاته والحكم الثاني
مساو للحكم الاول في الماهية المتساويان في الماهية يجب استواؤهما
في اللوازم فيلزم ان يكون الحكم الثاني مستندا الى ما يماثل تلك العلة
فثبت ان الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين
لانا نقول ان صح هذا الكلام لزم تعليل جميع الاحكام المتماثلة
بعلة واحدة بالشخص لان كون هذا الحكم معللا بهذه العلة المعينة
امر ثبت له لذاته والحكم المماثل له مساو له في تمام الماهية فيلزم
في مثل ذلك الحكم ان يكون معللا بعين تلك العلة وبالاتفاق
هذا باطل فكذا ما ذكرتم ثم نقول لم لا يجوز ان يقال اسناد
هذا الحكم الى هذه العلة ليس متولدا من ذات الحكم بل العلة المخصوصة

لذاتها

لذاتها توجب ذلك الحكم فلما حصل ذلك الحكم بتلك العلة وجب
اسناده الى تلك العلة لا لان ذاته توجب الاستناد اليها بل لاجل
ان كون تلك العلة مستلزمة له فوجب اسناده اليها وهذا كلام
دقيق لا بد من التأمل فيه السؤال الخامس هب انه لا بد لهذا الحكم
المشترك من علة مشتركة فيها فلم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر
وبين العرض الا الحدوث والوجود وما الدليل على هذا الحصر وعدم العلم
بالشيء لا يدل على عدم الشيء والسبر والبحث لا يفيدان الا الظن
الضعيف ثم نقول هاهنا مشترك آخر وهو ان يكون الشيء ممكن الوجود
لذاته لا يقال الامكان يصلح علة للرؤية ويدل عليه وجوه الاول
ان الامكان عدمي فلا يصلح للعلية الثاني ان الامكان قائم في المعدومات
ولا يصح رؤيتها الثالث لو كان الامكان علة للرؤية لزم صحة رؤية
جميع الممكنات والخصم لا يقول به لانا نقول نحن انما ذكرنا الامكان
للقدح في قولكم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود لا
لانه يجعل علة لصحة الرؤية وايضا فنحن نجيب عن الوجوه التي ذكرتم
اما الاول فنقول صحة الرؤية عبارة عن امكان الرؤية فان كان
الامكان عدميا كان صحة الرؤية ايضا عدميا ولا يبعد تعليل حكم
عدمي بعلة عدمية واما الثاني فلم لا يجوز ان يكون علة صحة الرؤية
المجموع الحاصل من الامكان والوجود واما الثالث فهب ان الخصم
اخطأ في قوله انه لا يمكن رؤية بعض الممكنات ولكن لا يحصل لكم
من هذا البرهان صحة رؤية الله تعالى السؤال السادس هب انه
لا مشترك الا الحدوث او الوجود فلم لا يجوز ان يكون العلة هي الحدوث
قوله الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق والوجود الحاضر فاذا
سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود الحاضر قلنا
لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم
السابق فلم قلتم انه كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم والدليل عليه

ان الحدوث صفة للوجود وكيفية له والعدم نقيض الوجود
ومناف له ونقيض الشيء لا يكون صفة للشيء ولا كيفية له السؤال السابع
هب ان العلة لهذه الصحة هي الوجود ولكن لم قلتم ان الوجود
امر مشترك فيه بين الواجب والممكن والعجب ان عند ابي الحسن الاشعري
وجود الشيء ذاته وحقيقته فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة
في حقائقها وجب ان تكون مختلفة في وجوداتها ومع هذا القول
كيف يمكنه ان يقول الوجود وصف مشترك فيه السؤال الثامن
هب ان الوجود علة لصحة الرؤية ولكن كما يعتبر في حصول الحكم
حصول العلة المؤثرة يعتبر فيه ايضاً حصول المحل القابل
ويعتبر فيه عدم المانع الا ترى ان الحيوة علة لصحة الجهل
والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم الحيوة حاصلة في ذات الله
تعالى وصحة هذه الاشياء غير حاصلة اما لان تلك الذات
المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام او لانه قامت بتلك الذات
صفات مانعة من تحقق هذه الاشياء فثبت بهذا ان مع
حصول العلة لا يتحقق الحكم الا اذا ثبت ان المحل قابل والمانع
زائل فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة
ولم قلتم انه لم يوجد هناك ما يكون مانعاً من هذه الصحة
السؤال التاسع ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض
اما انها مدركة للجواهر فلانا باللمس نميز بين الطويل والعريض
والعميق كما انا بالبصر ندرك التفرقة بين هذه الاحوال فكما دل
ذلك على كون البصر مدركاً للجسم وجب ان يدل ذلك على كون اللمس
مدركاً للجسم واما ان القوة اللامسة مدركة للاعراض فلانا
ندرك التفرقة بين الحار والبارد واذا ثبت ان القوة اللامسة
مدركة للجواهر والاعراض اطرد الدليل الذي ذكرتموه بتمامه
فيلزمكم ان تكون علة صحة اللمس هي الوجود والله تعالى موجود

بلغ المقابلة

[illegible]

فوجب ان يصح ان يكون ملموساً مذوقاً والتزامه في غاية البعد
السؤال العاشر قولكم الوجود علة لصحة الرؤية يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد منه ان الوجود علة لصحة ان يرى الوجود
فقط والثاني ان يكون المراد منه ان صحة الوجود علة لصحة ان يرى
الماهية اما الاول فهو باطل قطعاً وذلك لان المرئي اذا كان هو
الوجود فقط والوجود امر مشترك فيه بين كل الموجودات كان
المرئي بحس البصر امراً مشتركاً فيه بين كل الموجودات فوجب
ان لا يكون اختلاف المختلفات مدركاً بالبصر وهذا دخول
في السفسطة واما الثاني فانه يقتضي ان لا يكون علة صحة رؤية السواد
الوجود فقط بل ان تكون علة تلك الصحة هي مجموع كونه
سواداً وكونه موجوداً وعلة رؤية البياض هي مجموع كونه
بياضاً وكونه موجوداً وعلى هذا التقدير يبطل القول بان
علة صحة الرؤية امر مشترك فيه فالحاصل انا ان حملنا الكلام
على الوجه الاول كانت السفسطة لازمة وان حملناه على الوجه الثاني
سقط الدليل بالكلية السؤال الحادي عشر هب انه تعالى يصح ان يكون
مرئياً في ذاته لكنه لم لا يجوز ان يكون رؤيتنا له موقوفة على شرط
يمتنع ثبوته في حقنا فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط
وهذا كما ان الجسم في نفسه يصح ان يكون مخلوقاً ثم انه يمتنع
ان يكون مخلوقاً الآن لان صحة خلق الجسم مشروط بشرط يمتنع
ثبوته في حقنا ففاتت هذه الصحة في حقنا الآن لا لان تلك الصحة
في نفسها فائتة بل لان شرط الصحة فائت في حقنا فكذا القول
في مسئلتنا السؤال الثاني عشر ما ذكرتم من الدلالة معارض بانه
تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الاعراض فصحة المخلوقية
حكم مشترك بين الجواهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه الصحة
بامر مشترك بين القسمين ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث

باطل لما ذكرتم فثبت ان علة صحة المخلوقية هي الوجود والله
تعالى موجود فوجب صحة كونه تعالى مخلوقا ولما بطل هذا الكلام
فكذى ما ذكرتم فهذا ما عندي من الاسولة على هذا الدليل وانا
غير قادر على الاجوبة عنها فمن أجاب عنها امكنه ان يتمسك
بهذا الدليل ولنختم هذا الفصل بخاتمة وهي انا نقول اعلم ان الدليل
العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي اوردناه واوردنا
عليه هذه الاسولة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت
هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدي السمرقندي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الباري
تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن
والاحاديث فان اراد الخصم تأويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها
بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم
وبينا ضعفها ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر فهذا مجموع
المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل الفصل الثالث
في ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى الحجة الاولى
ان موسى عليه السلام سال الرؤية في قوله ارني انظر اليك
ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها ولهم عليه
اعتراضات الاول قال الكعبي لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله
ارني ان يظهر الله تعالى احوالا يفيد العلم الضروري بوجود الصانع
واطلاق لفظ الرؤية على العلم الضروري الجلي مجاز مشهور
السؤال الثاني قال ابو علي وابو هاشم ان موسى عليه الصلاة والسلام
انما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه والدليل عليه قوله تعالى وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ثم ان موسى عليه السلام
اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون ذلك السؤال اولى بالاجابة
فلما منعه الله تعالى كان ذلك اقوى في الدلالة على منع الغير

مطلب عجز الامام

في الدلائل الدالة على جواز الرؤية

السؤال

السؤال الثالث قال ابو الهذيل يحتمل ان يقال انه موسى عليه السلام
كان عالما بالدلائل العقلية انه يمتنع رؤية الله تعالى فسأل الله
الرؤية حتى ترد الدلائل السمعية المانعة من الرؤية فيصير الدلائل
السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة وكثرة الدلائل توجب
زيادة الطمانينة وقوة اليقين وزوال الشك ولهذا السبب اكثر الله
تعالى في القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والصفات
السؤال الرابع قال بعضهم لم لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام
ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى وهذا
وان كان مستبعدا الا انه محتمل ويدل عليه وجوه احدها ان كل
صفة من صفات الله تعالى لا يتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة
لم يبعد ان لا تكون تلك الصفة معلومة للانبياء عليهم الصلاة
والسلام وكونه تعالى بحيث تمتنع رويته لا يتوقف على العلم به
العلم بصحة النبوة فعلى هذا لا يمتنع ان تكون هذه الصفة غير
معلومة لموسى عليه السلام الثاني ان المشهور من اهل السنة
انهم يجوزون المعاصي على الانبياء عليهم الصلاة والسلام
حال نبوتهم واذا جوزوا ذلك فلم لا يجوز هذا الجهل الثالث
ان من مذهب اهل السنة انه يحسن من الله جميع الاشياء واذا كان
كذلك لم يبعد ان يقال ان الله تعالى ما امره بمعرفة هذه الصفة
وعلى هذا التقدير لم يكن ذلك عبثا في حق موسى عليه السلام
الجواب اما السؤال الاول فجوابه من وجهين الاول ان موسى عليه السلام
كان يتكلم مع الله في هذا الوقت بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت
يبعد ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك الثاني
انه قال انظر اليك ولو كان المراد ما ذكره الكعبي لكان يقول
انظر الى دليلك واما السؤال الثاني فجوابه من وجهين الاول
ان اولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية انما ان يقال انهم كانوا

من المؤمنين او من الكافرين فان كانوا من المؤمنين كانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في ان هذا السؤال غير جائز فما كان موسى عليه السلام محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقونه في ان الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال الى نفسه عبث الثاني ان هذا السؤال لو كان محالا لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم الهة منعهم عن هذا الكلام وقال انكم قوم تجهلون واما السؤال الثالث فجوابه انه عليه السلام اما ان يقال انه كان شاكا في الامتناع والجواز او يقال انه كان قاطعا بالامتناع فان قلنا انه كان شاكا في الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى وهذا لا يليق بالانبياء عليهم الصلاة والسلام وان قلنا انه كان قاطعا بامتناع الرؤية على الله تعالى كان الادب ان يقول يا رب زدني دليلا على امتناع الرؤية فاما ان يسئل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلاء واما السؤال الرابع فجوابه ان الامة مجمعة على ان علم الانبياء والرسل بذات الله تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من احاد الامة اذا ثبت هذا فنقول لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط هذا السؤال الحجة الثانية رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز والمعلق على الشرط الجائز جائز فرؤية الله تعالى جائزة وانما قلنا ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز لان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل واستقرار الجبل جائز فيلزم ان تكون

رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز وانما ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل لقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني وانما قلنا ان استقرار الجبل جائز لان الجبل جسم وكل جسم فانه يمكن ان يكون ساكنا وانما قلنا ان المعلق على الجائز جائز لانه بتقدير وقوع ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى وان حصل كان الجواز قبله حاصلا وهذه النكتة حسنة فان قيل لا نسلم ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز وقوله انها معلقة على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن قلنا انها معلقة على استقرار الجبل حال كون الجبل متحركا واستقرار الجبل حال كونه متحركا محال وانما قلنا ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال كونه متحركا لانه لو كان معلقا على استقرار الجبل لا حال كونه متحركا فاستقراره في غير حال حركته يكون واقعا لا محالة لان الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لا محالة وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا فكان يجب ان تحصل الرؤية وحيث لم تحصل الرؤية علمنا ان الشرط لم يحصل وانما يصح ان يقال لم يحصل الشرط اذا قلنا ان الشرط هو استقراره حال حركته واذا كان كذلك كان هذا الشرط محالا فثبت ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط محال فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالى والجواب ان الشرط هو استقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث انه هذا المفهوم امر جائز الوجود فثبت ان الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود اقصى ما في الباب ان يقال دل دليل منفصل على انه وجد في ذلك الوقت مانع الا ان الذي دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية امر جائز فكان المقصود حاصلا

الفصل الرابع

في بيان ان النظر المقرون بحرف الى هل هو موضوع للرؤية ام لا وقد اختلف الناس فيه فزعم بعض اصحابنا انه للرؤية وانكر ذلك بعض المحققين منا وجمهور المعتزلة وقالوا لفظ النظر موضوع اما لكونه الحدقة مقابلة

للمرئى كما يقال جبالون متناظرات اى متقابلون واما التقليب الحدقة السليمة نحو المرئى طلباً للرؤية احتج من قال بان لفظ النظر المقرون بالى لمفيد الرؤية بالقرآن والشعر اما القرآن فايتان الاية الاولى قوله تعالى رب ارنى انظر اليك والاستدلال به من وجهين الاول انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئى لكان معنى الاية ارنى حتى اقلب حدقتى الى جهتك وهذا يقتضى ان يكون موسى عليه السلام قد اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل الثانى انه رتب النظر على الاراءة والمرتب على الاراءة هو الرؤية لا تقليب الحدقة فدل هذا على ان النظر هو الرؤية الاية الثانية قوله افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والذى يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقليب الحدقة واما الشعر فقول النابغة وما نبئتك الا نظرة عرضت يوم النمارة والمأمور معذور استثنى النظر عن الرؤية فوجب ان يكون النظر من جنس الرؤية وقال اخر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضى ومعلوم ان هذا الذى تقضى هو رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة نحوه واما الذين انكروا كون النظر المقرون بالى مفيداً للرؤية فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجهاً الحجة الاولى قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون والاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى اثبت النظر ونفى الابصار وهذا يدل على ان النظر غير الابصار الثانى انه تعالى حكم بانه يرى نظرهم اليه ولا شك ان الرؤية لا ترى فلما كان النظر مرئياً والرؤية غير مرئية وجب ان لا يكون النظر هو الرؤية فان قيل انه تعالى اثبت النظر للاصنام بقوله وتراهم ينظرون اليك ولا شك انه لم يحصل للاصنام تقليب الحدقة الى جهة المرئى فوجب ان لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة قلنا النظر هاهنا مفسر بالتقابل يقال جبالان متناظران اى متقابلان وهذا المعنى كان حاصلا للاصنام

الحجة الثانية قوله تعالى فى صفة الكفار ولا ينظر اليهم نفى كونه تعالى ناظراً اليهم ولا شك انه كان يراهم فيلزم ان يكون النظر غير الرؤية فان قيل لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة لكان معنى الاية انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم ومعلوم ان ذلك باطل قلنا لو جعلنا النظر حقيقة فى تقليب الحدقة امكن حمل قوله ولا ينظر اليهم على ترك الرحمة اما لو جعلناه حقيقة فى الرؤية لا يمكن حمله على ترك الرحمة فكان الاول اولى والذى يدل على ما قلناه وذلك لان تقليب الحدقة الى جانب الشئ لا يختاره الانسان الا اذا احبه فانه يرحمه ظاهراً فحصل بين تقليب الحدقة الى جهته وبين ايصال الرحمة اليه هذه الملازمة وايضاً تقليب الحدقة الى جهة الشئ وايصال الرحمة اليه فعلان اختياريان فحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز اما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينها وبين الرحمة لا الملازمة ولا المشابهة اما الملازمة فلانه ليس كل ما راه الانسان احبه بل الذى يختار الانسان رؤيته فانه يحبه لكنه اختيار الرؤية ليس الا تقليب الحدقة نحوه فثبت ان حمل النظر على تقليب الحدقة اولى الحجة الثالثة لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب ان يقال رأيت اليه كما يقال نظرت اليه وكجميع المفسرون على ان قوله الم تر الى ربك مجاز والمجاز انه يقال نظرته كما يقال رأيته ولما لم يصح ذلك علمنا ان النظر غير الرؤية الحجة الرابعة يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت النظر مع عدم الرؤية الحجة الخامسة يقال اما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال وكيف ينظر فلان الى فلان وهذا يدل على ان النظر مرئى ولا شك ان الرؤية غير مرئية فوجب ان يكون النظر مغايراً للرؤية الحجة السادسة يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى رأيته ولا شك ان غاية الشئ غير ذلك الشئ الحجة السابعة قول الشاعر شعر

نظرت اليها من وراء خصاص ❊ فابصرت وجهاً داعياً لمعاصى

واذا احبه ظ

رتب الابصار على النظر بفاء التعقيب وهذا يدل على ان الابصار غير النظر
الحجة الثامنة يقال انظر الى زيد حتى ترى وجهه ولو كان النظر عبارة
عن الرؤية والابصار لتنزل هذا الكلام منزلة قوله ابصر زيدا حتى يبصره
الحجة التاسعة ان قوله نظرت الى زيد يفيد ان نظره انتهى اليه لان
حرف الى لانتهاء الغاية فجرى ذلك مجرى قوله انتهت اليه واومأت اليه
وذلك يفيد الحركة الى الشيء على وجه ينتهي اليه وهذا انما يصح لو كان
النظر عبارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المرئي الحجة العاشرة
انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر فلان الي نظر راض
ونظر غضبان ونظر تحير قال الشاعر نظرت اليك لحاجة لم تقضها نظر المريض
الى وجوه العود وقال اخر نظر التيوس الى شفار الجازر ومعلوم ان
رؤية هؤلاء واحدة لانهم يرون الشيء على ما هو عليه ومن الممتنع وقوع التفاوت
في نفس الرؤية بل المراد من قوله نظر الي نظر غضبان وصف عينيه
بما يحصل عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار ولا يعارض هذا
بقولهم فلان يراني بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل
لان في هذا الكلام ما دخل التقسيم في الرؤية بل اضاف الرؤية
تارة الى عين الراضي وتارة الى عين الغضبان الحجة الحادية عشرة
انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان يوصف به الرؤية وذلك يوجب
التباين بينهما فمنها انه يوصف النظر بكونه شزرا قال ولا جني بالبغضاء
والنظر الشزر ومعلوم ان الشزر كيفية في وضع العين وتحريكها
ومنها انهم يصفون النظر بالشدة والصلابة وانشد ابن قتيبة
يتقارضون اذا التقوا في موطن نظرا يزيل مواقع الاقدام قال ابن
قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته والمراد من ذلك الشدة الاعتماد
على الحدقة وتحريكها وتقليبها الحجة الثانية عشرة ان الذي يقدر
الانسان عليه في باب الرؤية انما هو تقليب الحدقة الى جهة المرئي
فاما حصول الرؤية فليس ذلك في قدرة الانسان اذا ثبت هذا

فنقول لو حملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة كان قولنا في الامر
والنهي انظر ولا تنظر محمولا على حقيقته اما لو حملنا النظر على الرؤية
لوجب حمل قولنا انظر ولا تنظر على مقدمات النظر لا على نفس النظر
فيصير هذا اللفظ مجازا ومعلوم ان حمل الكلام على معنى يبقى اللفظ
معه حقيقة اولى من حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازا وهذا يقتضي
كون لفظ النظر حقيقة في تقليب الحدقة لا في الرؤية الحجة الثالثة عشرة
ان النظر معناه بالفارسية نكريستن والرؤية معناه بالفارسية
ديدن والفرق بين قولنا نكريستن وبين قولنا ديدن في الفارسية
معلوم بالبديهة فانهم يقولون بسيار نكريستم والبته نديدم
واخرى يقولون بسيار نكريستم وآخر بديدم ومعلوم انهم يريدون
بقولهم نكريستم تحريك الحدقة الى تلك الجهة التي يعتقدون
حصول المرئي فيها وذلك يحقق ما قلناه الحجة الرابعة عشرة ما انشد
بعضهم وقفت كاني من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصبابة انظر
فعيناي طورا تغرقان من البكا فاعشى وطورا تحسران فابصر جعل
نفسه ناظرا حالتي كونه مبصرا وغير مبصر وهذا يدل على ان النظر
غير الابصار الحجة الخامسة عشرة ما انشده ابو علي الفارسي في كتاب الحجة
فيا مي هل يجزى بكاي بمثله مرارا وانفاسي عليك الزوافر واني متى
اشرف من الجانب الذي به انت من بين الجوانب ناظر قال ابو علي الفارسي
فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر هو الرؤية
لها لكان قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه وذلك
لا يقوله عاقل الحجة السادسة عشرة انشد بعضهم اذا نظر الواشون
صددت واعرضت وان غفلوا فالبست على العهد جعل قوله
غفلوا في مقابلة قوله نظروا وانما يغفل الانسان عن امر يفعله ويشتغل
بتحصيله وما ذاك الا تقليب الحدقة الحجة السابعة عشرة انشد
بعضهم ونظرة ذي شجو وامق اذا ما الركائب جاوزن ميلا

انجت النظر بعد مجاوزة الركائب ميلا ومعلوم ان الرؤية
غير حاصلة فى هذا الوقت فلما انجت النظر حال عدم الرؤية ثبت
ان النظر غير الرؤية الحجة الثامنة عشرة ومن هاهنا نذكر الوجوه
الدالة على ان النظر المقرون بحرف الى قد يجئ بمعنى الانتظار لا بمعنى
الرؤية فنقول قوله تعالى الى ربها ناظرة معناه انها تنظر الى الرب
لا الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر كما فى قوله تعالى
الا الى الله تصير الامور عليه توكلت واليه انيب وان الى ربك المنتهى
ان الى ربك الرجعى الى ربك يومئذ المساق اذا ثبت هذا فنقول
مقتضى الاية انهم لا ينظرون الى غير الله ولا شك انهم يرون غير الله
تعالى وذلك لانهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة وذلك
لان المؤمنين نظارة فى ذلك اليوم لانهم هم الامنون الذين
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فلما دل الدليل على انهم لا ينظرون
الى غير الله تعالى ودل العقل على انهم يرون غير الله تعالى علمنا ان النظر
غير الرؤية اما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظار صح الحصر وذلك لانهم
لا ينتظرون الرحمة الا من الله ولا يتوقعونها الا منه الحجة التاسعة عشرة
حكى عن الخليل انه قال يقال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته عن ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما انه قال تقول العرب انما انظر الى الله ثم الى فلان
وهذا الاستعمال ايضا حاصل فى الفارسية فانهم يقولون فيمن
يطمع فى امر يتوقعه فلان راچشم بر فلان كار ست ونظر او بر
فلان كار ست واو فلان كار را مى نگرد فثبت ان هذا الاستعمال
متعارف مشهور فى العربية وفى الفارسية حتى ان الاعمى قد يذكر هذه
اللفظة فيقول عينى شاخصة اليك ونظرى الى الله تعالى ثم اليك
الحجة العشرون قال الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تنتظر
الخلاصا اثبت النظر المقرون بحرف الى لا بمعنى الرؤية بل بمعنى الانتظار
لا يقال ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه اخر وجوه ناظرات

يوم

بلغ المقابلة

يوم بكر وزعم ان مراد الشاعر يوم اليمامة ويسمى يوم بكر لان القتال
وقع فيه بين عسكر ابى بكر رضى الله تعالى عنه وبين مسيلمة الكذاب
والمراد من الرحمن فى البيت مسيلمة فانهم كانوا يسمونه رحمان
اليمامة وكانوا ينظرون الى وجهه ويطمعون منه ان يخلصهم
عن ذلك البلاء لانا نقول لا منافاة بين الروايتين فنقبلهما الحجة
الحادية والعشرون قول الكميت وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء
حيا الغمام ومعلوم ان الظماء جمع ظمآن ينتظرون حيا الغمام فعلمنا
ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار لانه شبه نظرهم
الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام الحجة الثانية والعشرون قال اخر
واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعما وصف نفسه
بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر حائلا بينهما وذلك لا يحتمل
الرؤية فعلمنا ان المراد هو الانتظار الحجة الثالثة والعشرون قال البعيث
وجوه بهاليل الحجاز على النوى الى ملك ذان المغارب ناظره اثبت
ان بهاليل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب وذلك لا يحتمل الرؤية بل
يحتمل الانتظار الحجة الرابعة والعشرون قال بعضهم ويوم بذى قار
رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا والمراد الانتظار
لان الموت لا خلاف فى انه لا يرى ولا يقال المراد من الموت الرجل القتال
كما فى قوله انا الموت لانا نقول لا شك ان تسمية الرجل القتال
بالموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة الحجة الخامسة والعشرون
قول البوصيرى فى صفة عين محمد وحده هى التى لا تزال الدهر ناظرة الى العلى
دلوارد وفى كتب فقوله ناظرة الى العلى معناه كونها طالبة للعلى
ومتوقعة له فجملة هذه الوجوه دالة على ان النظر المقرون بحرف
الى ليس للرؤية وهذه الوجوه الاخيرة دالة على انه للانتظار لا يقال
قد اشتهر من علماء اللغة انهم قالوا النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف
الى افاد الانتظار يقال نظرته اى انتظرته اما اذا كان مقرونا بكلمة

من التوقف

الى فانه لبس للانتظار لانا نقول لما حصل التعارض بين دلائلنا ودلائلكم فلا بد من التوقيف وطريقه ان قولهم نظرته بمعنى انتظرته انما يقال فى انتظار مجئ الانسان بنفسه اما اذا كان منتظرا لرفده ومعونته فقد يقال فيه نظرت اليه ومنه قولهم انما نظرى الى الله ثم اليك فهذا مجموع البحث فى هذه المسئلة اللفظية واعلم ان الاقرب ان يقال الاصل فى قول القائل نظرت اليه تقليب الحدقة ثم قد يستعمل فى الرؤية من حيث ان تقليب الحدقة سبب للرؤية ويستعمل ايضا فى الانتظار من حيث ان تقليب الحدقة سبب الانتظار فان من انتظر شيئا فانه يقلب الحدقة الى الجهة التى ينتظر المقصود منها فهذا ما عندي فى هذا البحث

الفصل الخامس فى اقامة الدلالة

على ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيمة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فنقول النظر ان كان هو الرؤية فالمطلوب حاصل وان كان عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئى فنقول هذا فى حق الله تعالى محال فوجب حمل النظر على الرؤية اطلاقا للفظ اسم السبب على المسبب فان النظر سبب للرؤية ولان المقصود من تقليب الحدقة انما هو الرؤية فان قيل لا نسلم انه حصل فى هذه الاية لفظ النظر مقرونا بحرف الى واما قوله تعالى الى ربها ناظرة فلا نسلم ان الى هاهنا من حروف الجر بل هو عندنا اسم وبيانه من وجهين الاول ان الى واحد الالاء على ما ذكره الازهري فى كتاب التهذيب قال الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اى لا يخون نعمة اذا ثبت هذا فنقول توافقنا على ان لفظ النظر اذا كان عاريا عن حرف الى افاد معنى الانتظار كقوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون واذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تقدير الاية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اى منتظرة الثانى ان لفظ الى جاء بمعنى عند قال الشاعر

من المنتخب

فهل

النظا

فهل لكم فيها الى فانني طبيب بما اعيا النطاسي حذيما اى فهل لكم فيها عندى اذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون تقدير الاية وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناظرة اى منتظرة وهو غير عند الوجوه والتقدير وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة نعمة ربها سلمنا انه حصل فى هذه الاية لفظ النظر مقرونا بحرف الى لكن لا نسلم انه للرؤية قوله لفظ النظر لتقليب الحدقة ولا يمكن هاهنا حمله على هذا المعنى فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية قلنا حصل هاهنا وجهان اخران من المجاز الاول اضمار المضاف والتقدير الى ثواب ربها ناظرة والثانى ان تقليب الحدقة الى جهة كما يلزمه الرؤية فكذلك يلزمه توقع النفع وهو الانتظار فلم كان حمل اللفظ على المجاز الذي ذكرتم اولى من حمله على احد هذين المجازين والجواب اما حمل لفظ الى على واحد الالاء او على معنى عند فانه يقتضى حمل قوله ناظرة على الانتظار وذلك غير جائز لان الانتظار يلزمه الغم كما قيل الانتظار موت احمر والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة قوله المراد من الاية الى ثواب ربها ناظرة قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول ان ما ذهبتم اليه يوجب الاضمار فى الاية وما ذهبنا اليه يوجب المجاز والمجاز خير من الاضمار على ما بيناه فى اصول الفقه والثانى ان النظر الى الثواب لا يفيد الفرح فلا بد من اضمار زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب واصلا اليه وتكثير الاضمارات خلاف الاصل قوله يحمل على الانتظار قلنا قد بينا انه غير جائز الحجة الثانية فى المسئلة قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة والاستدلال به من وجهين احدهما ان الالف واللام فى الحسنى اما ان يكون للاستغراق او للمعهود لا جائز حمله على الاستغراق والا لدخلت الزيادة فيه وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها فوجب حمله على المعهود ولا معهود بين المسلمين الا الجنة وما فيها من الثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم

واذا كان كذلك وجب ان تكون الزيادة شيئاً مغايراً للثواب
المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم وكل من اثبت شيئاً زائداً
على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به في الجنة قال انه هو الرؤية
فوجب ان يكون المراد من هذه الزيادة الرؤية الثاني ان النقل المستفيض
صح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال الزيادة
هو النظر الى الله سبحانه وتعالى الحجة الثالثة قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب
سبحانه في معرض التحقير لشانهم وهذا يقتضي ان يكون المؤمن
المعظم مبرأ عنه

شبه المعتزلة في انكار الرؤية

الفصل السادس في حكاية شبه المعتزلة في انكار الرؤية
والجواب عنها اعلم انهم يتمسكون بوجوه عقلية ووجوه نقلية
اما الشبه النقلية فاربعة الشبهة الاولى التمسك بقوله تعالى
لا تدركه الابصار واعلم انهم تارة يتمسكون بهذه الآية في بيان
انه تعالى ~~لا تعالى~~ لا يراه احد واخرى في بيان انه يمتنع ان يراه احد
اما الوجه الاول فتقريره ان يقال الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية
والابصار ودليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الآخر فانه
لا يصح ان يقال رأيته وما ادركته بعيني وان يقال ادركته بعيني
وما رأيته وهذا يدل على ان الادراك بالعين والرؤية شيء واحد
واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى نفى ان يدركه واحد من الابصار
وهذا يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات وهذا يقتضي ان لا يراه
احد في وقت من الاوقات واما الوجه الثاني وهو انه تعالى
تمدح بانه لا يدركه شيء من الابصار وكل ما كان عدمه مدحاً كان
وجوده نقصاً والنقص على الله محال فوجب ان تكون الرؤية ممتنعة
على الله تعالى الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى لموسى عليه السلام
لن تراني وهذه الكلمة للتأبيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا
فثبت ان موسى عليه السلام لا يراه قط واذا ثبت هذا في حق موسى

عليه السلام ثبت في حق غيره لانعقاد الاجماع على انه لا فرق الشبهة الثالثة
تمسكوا بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء
حجاب دلت هذه الآية على ان كل من تكلم تعالى معه فانه لا يراه
واذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت عدم الرؤية في غير وقت الكلام
ضرورة انه لا قائل بالفرق الشبهة الرابعة انه تعالى ما ذكر الرؤية
في القرآن الا وقد استعظمها وذلك في ثلاث آيات اولها في قوله
تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وثانيها قوله تعالى يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وثالثها قوله
تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتواً كبيراً وهذا الاستعظام
يدل على ان رؤية الله ممتنعة اما الشبه العقلية فايضاً اربع الشبهة الاولى
وهي شبهة الموانع وقبل تقريرها لا بد من مقدمة وهي ان الاشياء التي

شروط الابصار

يجب حصول الابصار في الشاهد عند حصولها ثمانية احدها
سلامة الحاسة والثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية والثالث
ان لا يكون في غاية القرب والرابع ان لا يكون في غاية البعد والخامس
ان يكون مقابلاً للرائي او في حكم المقابل السادس ان لا يكون في غاية الصغر
السابع ان لا يكون في غاية اللطافة والثامن ان لا يكون بين الرائي
والمرئي حجاب قالوا انه عند حصول هذه الامور الثمانية يجب
حصول الابصار اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا جبال عالية
وشموس مضيئة واصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك
يقتضي دخول الانسان في الجهالات اذا عرفنا هذه المقدمة فلنرجع
الى تقرير الشبهة فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فلا يمكن
اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن

اعتبار هذه الشرائط في رؤيته تعالى فعلى هذا لو صحت رؤيته
وجب انه لا يعتبر في حصول رؤيته الا امران سلامة الحاسة وكونه
بحيث يصح ان يرى وهذان الامران حاصلان الآن فثبت انه لو صحت
رؤيته لوجب ان نراه الآن ولما لم يكن الامر كذلك وجب ان يقال
انما لا نراه الآن لانه لا تصح رؤيته الشبهة الثانية شبهة المقابلة
ان كل ما كان مرئيا وجب ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل
له وذلك لا يصح الا في الشيء الذي يكون حاصلا في المكان والحيز
والله تعالى ليس في المكان والحيز فامتنع كونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل
له فامتنع كونه مرئيا وانما قلنا ان المرئي يجب ان يكون مقابلا او
في حكم المقابل احترازا عن صور ثلاث احدها انا نرى الاعراض ولا يمكن
ان يقال الاعراض مقابلة للجسم الا انها حالة في الاجسام المقابلة
للرائي فكانت في حكم المقابلة وثانيها انا نرى وجوهنا في المرآة ويستحيل
ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى المرآة
ثم ينعكس من المرآة الى الوجه فبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل
لنفسه وثالثها الشيء الذي يوضع في الرطوبة فانه وان لم يكن في مقابلة العين
الا ان شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيا وهو ايضا في حكم المقابل
اذا عرفت هذا فنقول ان ابا الحسين البصري ادعى العلم الضروري بان
ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل يمتنع ان يرى الشبهة الثالثة
شبهة الانطباع وهي ان كل ما كان مرئيا لا بد وان تنطبع صورته
ومثاله في العين والله تعالى لا صورة له ولا مثال له فوجب ان تمتنع
رؤيته الشبهة الرابعة ان كل ما كان مرئيا فلا بد وان يكون له لون وشكل
ودليل الاستقراء في نفي الرؤية والله تعالى منزه عن ذلك فوجب
ان لا يرى فهذا مجموع شبههم في نفي الرؤية والجواب عن الشبهة الاولى
وهي تمسكهم بقوله تعالى لا تدركه الابصار من وجوه الاول
لا نسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل هو عبارة عن الوصول

يقال

يقال ادرك الغلام اذا صار بالغا وادركت الثمرة اذا وصلت الى حد النضج
وقال تعالى قال اصحاب موسى عليه السلام انا لمدركون اي لملحقون اذا عرفت
هذا فنقول ان من رأى شيئا ورأى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على
تقدير ان رؤيته قد احاطت به من جميع جوانبه وهذا المعنى انما يتحقق
في الشيء الذي له اطراف ونهايات والباري تعالى منزه عن ذلك فلم تكن
رؤيته ادراكا البتة فلم يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية والحاصل
ان الادراك رؤية مكيفة ولا يلزم من نفي الرؤية المكيفة نفي اصل الرؤية
فكما انا نعرف الله تعالى ولا نحيط به فكذلك نراه ولا ندركه الوجه الثاني
في الجواب هب ان ادراك العين عبارة عن الرؤية الا ان قوله
لا تدركه الابصار نقيض لقولنا تدركه الابصار فقولنا تدركه الابصار
يقتضي ان يدركه كل احد لان الالف واللام اذا دخلا على اسم الجمع يفيد
الاستغراق ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية فكان قوله
لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه جميع الابصار ونحن نقول
بموجبه فانه لا يراه جميع المبصرين فان الكافرين لا يرونه بل يراه
بعض الابصار الوجه الثالث في الجواب انا نقول بموجب الاية لا تدركه الابصار
فلم قلتم انه لا يدرك المبصرون فانهم قالوا المراد من الابصار في الاية المبصرون
والا خرجت عن ان تكون مفيدة فنقول اذا حملتم الابصار على المبصرين
وجب ان يكون معنى مؤكدا وهو يدرك الابصار فانه تعالى يدرك جميع المبصرين
ولا نزاع في انه تعالى مبصر فيلزم بحكم هذه الاية ان يبصر نفسه وانتم
لا تقولون بذلك الوجه الرابع في الجواب هب ان ظاهره يدل على نفي الرؤية
عن جميع المبصرين الا انه عام وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة خاص والخاص يقدم على العام واما الوجه الثاني في تمسكهم
بالاية فنقول ان حملنا الادراك على الاحاطة قلنا هب ان الادراك
محال على الله تعالى فلم قلتم ان الرؤية ممتنعة وايضا نقول هذا الاستدلال
معارض لان رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة لما حصل المدح بانه

لا يرى الا ترى ان المعدومات تمتنع رؤيتها وليس لها مدح بذلك
بل المدح انما يحصل لو كانت رؤيته جائزة ثم انه سبحانه يقدر على
منع الابصار عنها اذا ثبت هذا فنقول هذه الاية تدل على ان رؤية الله
تعالى جائزة من هذا الوجه واذا ثبت الجواز وجب القول بالوقوع
فى القيامة ضرورة انه لا قائل بالفصل وايضاً فقولهم ان كل ما كان
عدمه مدحاً كان وجوده ممتنعاً منقوض بما انه تعالى تمدح بنفى الظلم
والعبث عن نفسه حيث قال وما ربك بظلام للعبيد وما خلقنا
السماء والارض وما بينهما باطلا مع ان مذهب المعتزلة انه تعالى
قادر على فعل الظلم والعبث واما الجواب عن الشبهة الثانية وهى
التمسك بقوله تعالى لن ترانى فنقول كلمة لن لا تدل على التأبيد
بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابداً مع انهم يتمنونه فى الاخرة واما
الجواب عن الشبهة الثالثة وهى التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر
ان يكلمه الا وحياً فنقول الوحى هو ان يسمع ذلك الكلام بسرعة
وليس فيه ان يكون محجوباً عن رؤية الله تعالى والجواب عن الشبهة الرابعة
ان نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام لاجل انهم طلبوا الرؤية
على سبيل التعنت والعناد والدليل عليه انه تعالى استعظم ايضاً
طلبهم لانزال الملائكة ولا نزاع فى جواز ذلك الا انهم لما طلبوه
على سبيل العناد استعظم الله ذلك فكذا فى سؤال الرؤية واما الشبه
العقلية فنقول اما الشبهة الاولى وهى شبهة الموانع فالجواب عنها
على مقامين المقام الاول لا نسلم ان عند حصول الشرائط الثمانية يجب
حصول الابصار ويدل على انه غير واجب عقلا وجهان الاول
انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيراً فانه لو ابنا جميع اجزائه وجب ان نراه
كبيراً لا صغيراً وان لم نر شيئاً من اجزائه وجب ان لا نراه البتة وان رأينا
بعض اجزائه دون بعض مع ان جميع الاجزاء بالنسبة الى القرب والبعد
واللطافة والكثافة وعدم الحجاب كساوية المحاسنة وصحة الرؤية

متساوية لنا ان لا يكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واجباً لا يقال
انا اذا ابصرنا شيئاً اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقى
مثلث وصار عرض المرئى كالخط الثالث فحصل هناك مثلث ثم
يخرج من نقطة الناظر خط اخر الى وسط المرئى قائم عليه فيقسم ذلك
المثلث الاول الى مثلثين كل واحد منهما مثلث قائم الزاوية وهذا الضلع
يكون وتراً لكل واحدة من الزاويتين الحادتين الواقعتين على طرفى المثلث
الاول الكبير والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين
ولا شك ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخطان الطرفيان
كل واحد منهما اطول من الخط الاوسط واذا كان كذلك لم تكن
اجزاء المرئى بالنسبة الى الرائى متساوية فى القرب والبعد لانا نقول لنفرض
ان هذا التفاوت واقع بمقدار شبر فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر
من التفاوت فى البعد لكنا اذا جعلنا المرئى ابعد مما كان قبل ذلك
بمقدار شبر وجب ان لا نراه البتة لكنا نراه فعلمنا انه ليس السبب
فى عدم الرؤية لبعض الاجزاء ذلك القدر من التفاوت فى البعد الحجة الثانية
اذا نظرنا الى مجموع كف من تراب رأيناه وذلك الكف من التراب
عبارة عن مجموع تلك الذرات وتلك الاجزاء الصغيرة فاما ان يكون
ادراك كل واحد من تلك الذرات مشروطاً بادراك الاخر فيلزم الدور
واما ان لا يكون ادراك شئ منها مشروطاً بادراك الاخر فحينئذ يكون
حال ادراك كل واحد من تلك الذرات حالتى الانفراد والاجتماع على السوية
مع انا نراها حالة الاجتماع ولا نراها حالة الانفراد وحينئذ لا يكون
الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط واما ان يكون
ادراك البعض مشروطاً بادراك الباقى ولا ينعكس وهذا محال ومع انه
محال فالمقصود حاصل اما انه محال فلان الاجزاء متساوية فكون هذا
مفتقراً الى ذاك مع ان ذاك غنى عن هذا ترجيح للممكن من غير مرجح وهو
محال واما ان المقصود حاصل فلان ادراك احد تلك الاجزاء اذا كان

غنيًا عن ادراك الآخر كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد في صحة
الادراك على السوية وحينئذ يجوز المقصود فهذا برهانه قوله
في بيان انه عند حصول هذه الشرائط الادراك غير واجب قوله
لو لم يجب الادراك لجاز ان يكون بحضرتنا فيلات وبوقات ونحن لا نراها
ولا نسمعها قلنا هذا معارض بجملة العاديات المقام الثاني ان سلمنا
ان عند حضور هذه الشرائط في الشاهد يكون الادراك واجب الحصول
فلم قلتم ان في حق الله تعالى وجب ان يكون كذلك وتحقيقه هو ان
ذات الله سبحانه وتعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث
والمختلفان في الماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم فلم يلزم من كونه
الادراك واجبًا في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجبًا
في الغائب عند حضورها ومما يدل عليه ان الادراك في الشاهد
مشروط بالشرائط الستة وفي الغائب نقطع بانه لا يمكن اعتبارها
فكذلك لا يمتنع ان يكون الادراك في الشاهد واجب الحصول وفي الغائب
لا يكون واجبًا وهذا سؤال متين ولم يتنبه له احد من المعتزلة ولا احد
من اصحابنا اما الشبهة الثانية فالجواب عنها من وجهين الاول
انا بينا في المقدمات ان ذكر الدلائل لا بد وان يكون مسبوقًا بتعيين
محل النزاع فنقول محل النزاع ان الموجود المنزه عن المكان والجهة
هل تجوز رؤيته ام لا فان ادعيتم ان العلم بامتناع رؤيته ضروري
فذاك باطل على ما بيناه في المقدمة وان ادعيتم ان هذا العلم استدلالي
فلا بد من الدليل وقولكم بان كل مرئي فلا بد وان يكون مقابلا
يقرب من ان يكون اعادة للدعوى لان المقابل هو الذي يكون مختصًا
بجهة في قدام الرائي فكانكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون في الجهة
لا يكون مرئيًا هو ان كل ما كان مرئيًا كان في الجهة والمنطقيون
يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض القضية الاولى وفي الحقيقة
لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء فلم يجز جعل احديهما حجة

في

في صحة الاخرى بل يقرب هذا من ان يكون اعادة للمطلوب بعبارة
اخرى والوجه الثاني في الجواب هب ان المقابلة شرط الرؤية في الشاهد
فلم قلتم انه كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه في الجواب عن الشبهة
الاولى وتمام الكشف والتحقيق انا ذكرنا في المقدمات ان المراد من الرؤية
ان يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة سبحانه يجري
مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء واذا كان الامر
كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون على وفق المكشوف فان كان
المكشوف مخصوصًا بالجهة والحيز وجب ان يكون الانكشاف
كذلك وان كان المكشوف منزهًا عن الحيز والجهة وجب ان يكون
انكشافه منزهًا عن الحيز والجهة واما الشبهة الثالثة فجوابها
ايضًا على هذا القانون فان الرؤية عبارة عن هذا الانكشاف
التام فان كان الشيء له صورة ولون كان انكشافه بانكشاف
صورته ولونه وان كان منزهًا عن الصورة واللون كان انكشافه
كذلك ايضًا لان شرط الانكشاف ان يحصل على وفق ماهية المكشوف
وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة واعلم ان من تامل
في هذه الكلمات على سبيل الانصاف علم قطعًا انه ليس للمعتزلة
في نفي الرؤية شبهة مخيلة البتة

المسئلة العشرون

في بيان ان كنه حقيقة الله تعالى هل هو معلوم للبشر ام لا والكلام
فيه مرتب على فصلين **الفصل الاول** في ان العلم بالكنه هل هو
حاصل الان ام لا قال الكثير من المتكلمين هذا العلم حاصل وقال
جمهور المحققين انه غير حاصل وهو المختار ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان المعلوم منه ليس الا الوجود والصفات السلبية
والصفات الاضافية والعلم بهذه الامور مغاير للعلم بالذات
المخصوصة والحقيقة المخصوصة فوجب ان لا يكون العلم
بالحقيقة المخصوصة حاصلا انما قلنا ان المعلوم ليس الا الوجود

[illegible]
[illegible]

في ان كنه حقيقته تعالى معلوم للبشر ام لا

بلغ المقابلة

والسلوب والاضافات وذلك لانا اذا استدللنا بوجود الممكنات
على وجود واجب الوجود علمنا انه موجود وما وراء ذلك فهو
من باب الصفات مثل ان نقول انه واجب ومعناه انه الموجود
الذي لا يقبل العدم ونقول انه قديم ومعناه انه موجود من الازل
الى الابد ونقول انه ابدي ومعناه انه موجود من الآن لا الى اخر
ونهاية ونقول انه ليس بجسم ولا جوهر ولا في مكان وليس
له ضد ولا ند وكل ذلك سلوب ونقول انه قادر اى انه يصح منه
الفعل ونقول انه تعالى عالم اي انه يصح منه ايقاع الفعل والترك
على وجه الاحكام ونقول انه مريد اى انه يصح منه ايقاع الفعل
على سبيل التخصيص وكل ذلك اضافات فثبت انه ليس المعلوم
للخلق منه الا الوجود والسلوب والاضافات وانما قلنا
ان العلم بهذه الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة لانا
اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد عقلنا جازما بانه متى كانت الصفات
هي هذه وجب ان تكون الذات هي الحقيقة المخصوصة الفلانية
على التعيين بل نجد العقل جازما بانه لا بد وان يكون تلك الحقيقة
في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق فاما
ان يعرف العقل تعيين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل وهذا كما انا
لما شاهدنا الاثر المخصوص عن المقناطيس علمنا ان له حقيقة
مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق فاما ان نعلم تلك الحقيقة
بعينها فهذا غير حاصل فكذلك هاهنا لما علمنا اختصاصه تعالى
بهذه الصفات على سبيل الوجوب واللزوم علمنا ان له حقيقة
متميزة عن سائر الحقائق فاما ان نعلم من هذه الصفات
تلك الحقيقة المخصوصة بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضروري
فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصة غير حاصل الحجة الثانية
من البين ان التصديق فرع التصور فما لم نتصور حقيقة

لا

لا يمكننا ان نعلم انها حاصلة او غير حاصلة ونحن لا يمكننا ان نتصور
حقيقة الا اذا ادركناها من انفسنا ادراكا ضروريا كالعلم
بالالم واللذة والفرح والغم والغضب او ادركناها باحد الحواس
الخمسة كالعلم بالالوان فانه حصل من الابصار والعلم بالاصوات
فانه حصل بالسماع وكذا القول في بقية المحسوسات فاما الماهية
التي ما ادركناها بواحد من هذين الطريقين فيتعذر علينا
ان نتصوره اذا عرفت هذا فنقول حقيقة الله وكنه ماهيته غير
مدركة باحد هذين الطريقين فوجب ان لا تكون متصورة عند العقول
الحجة الثالثة ان كل ما نعلمه منه سبحانه فان مجرد تصوره
غير مانع من وقوع الشركة فيه ولذلك فانا بعد معرفة هذه الصفات
نفتقر الى اقامة الدلالة على انه تعالى واحد واما ذاته المخصوصة
فانها من حيث انها هي مانعة من الشركة واذا كان كذلك وجب
القطع بانه من حيث انه هو غير معلوم للبشر وهذا قياس جلي
من الشكل الثاني احتج القائلون بان تلك الحقيقة معلومة بوجهين
الحجة الاولى ان التصديق مسبوق بالتصور فلو لم تكن تلك الحقيقة
معلومة لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومة الحجة الثانية
انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود
والقدم والدوام والوجوب والوحدة وصفات الجلال فلولا
ان تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة والا لما امكن الحكم
عليها بهذه الصفات والجواب ينتقض هاتان الحجتان بخواص الاغذية
والادوية فانها من حيث هي هي مجهولة مع انا نعلم كونها مستلزمة
للاثار المخصوصة فكذلك هاهنا واعلم ان هذا البحث يفتح باب
اشكالات عظيمة لا يليق ذكرها بهذا الموضع **الفصل الثاني**
في بيان ان كنه حقيقة الله تعالى وان لم يكن معلوما فهل يصح
ان يصير معلوما للبشر اعلم انا اذا رأينا جسما حاصلا في الجسم

علمنا انه لابد لذلك الاحتراق من محرق فذلك المحرق معلوم
لكنه علماً بالتبع والعرض فانا في هذا الوقت لا نعلم ان ذلك
المحرق ماهو بل نعلم انه شيء ما معين في نفسه مجهول التعيين
عند العقل من لوازم حصول هذا الاحتراق وايضاً اذا وجدنا
من انفسنا الماً ولذة وغماً وفرحاً فهذه الماهيات معلومة لنا علماً
لا بالتبع والعرض بل بالذات والحقيقة فهذه المرتبة اقوى واجلى
من المرتبة الاولى وايضاً اذا ادركنا بالعين لوناً وضوءاً ثم
غمضنا العين فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين مع ان العلم
بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالتين فتلك التفرقة هي
المسماة بالرؤية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا استدللنا بوجود
الممكنات على وجود الصانع فقد حصل النوع الاول من العلم
والمعرفة اما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول
قال بعضهم هذا غير ممكن لانه غير متناه والعقل متناه وادراك
غير المتناهي بالمتناهي محال ومن المحققين من توقف في جوازه و
امتناعه وقال لا سبيل للعقول الى معرفة هذه المضايق بل السمع
لما دل على ان المؤمنين يرون الله تعالى دل ذلك على كون هاتين
المرتبتين ممكنتين ولا شك انه لا حال للبشر اشرف من هاتين
الحالتين نسئل الله العظيم ان يجعلنا بفضله اهلا لهما

المسئلة الحادية والعشرون في انه تعالى واحد ويدل عليه

وجوه الحجة الاولى لو كان في الوجود شيئان كل واحد منهما
واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتباينين
في التعين فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما وكل
مركب فهو ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته
وهو محال وتمام البحث قد تقدم في مسئلة حدوث الاجسام
الحجة الثانية الاله هو الذي يكون قادراً على المقدورات ولو فرضنا

الهين

الهين واراد احدهما حركة زيد والاخر سكونه فاما ان يحصل المرادان
وهو محال او لا يحصل مراد واحد منهما وذلك ايضاً محال لان المانع
لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الاخر قادراً
بل حصول مقدور الاخر فاذا لا يمتنع حصول مراد هذا الا اذا حصل
مقدور ذاك ولا يمتنع حصول مراد ذاك الا اذا حصل مقدور هذا
فلو امتنع حصول مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد
منهما وحينئذ يرجع هذا القسم الثاني الى القسم الاول وقد بينا
انه محال او يحصل مراد احدهما دون الاخر وهذا ايضاً محال لوجهين
الاول ان الذي حصل مراده فهو قادر والذي لم يحصل مراده فهو عاجز
والعاجز لا يصلح للالهية والثاني لما كانت قدرة كل واحد
منهما صالحة للتأثير في ايجاد ذلك المقدور فنقول انه يستحيل
ان يقال ان احدى هاتين الصلاحيتين اقوى من الاخرى وذلك
لان المقدور شيء واحد لا يقبل القسمة اصلا واذا كان كذلك
فهو اما ان يكون موجوداً او يكون معدوماً فاما القسم الثالث وهو
ان يقال انه يصير بعضه موجوداً وبعضه معدوماً فذاك محال واذا كان
كذلك لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت واذا لم يقبل
التفاوت امتنع كون احدى القدرتين اقوى من الاخرى اذا ثبت
هذا فنقول لما حصل التساوي في قدرة هذين القادرين فلو حصل
مقدور احدهما دون الثاني لكان هذا ترجيحاً لاحد المتساويين
على الاخر من غير مرجح البتة وذلك محال فكان هذا القسم محالا فثبت
ان القول بوجود الالهين يفضي الى احد هذه الاقسام الثلاثة
ولما ثبت ان كل واحد منها محال باطل كان القول بوجود الالهين
محالا باطلا فان قيل هذه الاقسام الثلاثة متفرعة على وقوع
المخالفة بينهما فنقول لم لا يجوز وجود الهين بحيث يمتنع وقوع المخالفة
بينهما فعليكم ان تدلوا على صحة هذه المخالفة لا يقال الذي يدل

على صحة وقوع المخالفة بينهما هو انا لو قدرنا احد الالهين
منفردا بالوجود لصح منه ان يريد حركة زيد ولو قدرنا الاله الثاني
منفردا بالوجود لصح منه ان يريد سكونه زيد واذا ثبت هذا حال الانفراد
وجب ايضا ان يثبت ذلك حالة الاجتماع لان ما لكل واحد
منهما من الذات والصفات قديم والقديم لا يجوز عليه التغيير
والتبدل فوجب ان يبقى كل واحد منهما حال الاجتماع كما كانا
حال الانفراد وهذا يوجب القطع بجواز وقوع المخالفة بينهما لانا
نقول اليس انه لو انفرد احد الالهين يصح منه ايجاد الحركة ولو انفرد
الثاني يصح منه ايجاد السكون ثم انهما لما اجتمعا تعذر على
كل واحد منهما ايجاد ما لم يكن متعذرا عليه وقت الانفراد فاذا
كان الحال كذلك في القدرتين فلم لا يجوز مثله في الارادتين سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على جواز وقوع المخالفة بينهما ولكن معنا ما يدل
على انه مع القول بوجود الالهين يمتنع وقوع المخالفة بينهما وهو
من وجهين الاول هو انا لو فرضنا الهين لوجب كون كل واحد منهما
حكيما والحكيم هو الذي لا يفعل الا الافضل والاولى ولا شك ان الافضل
والاولى في كل شيء واحد واذا كان كذلك كان كل واحد منهما
لكونه حكيما لا يريد الا ذلك الوجه الواحد واذا كان الامر كذلك
امتنع وقوع المخالفة بينهما الوجه الثاني هو ان كل واحد منهما
لما كان الها وجب كونه كل واحد منهما عالما بان المعلومات
يقع وايها لا يقع وارادة ما علم انه لا يكون محال واذا كان الشيء
الذي هو معلوم الوقوع وجب ان يكون كل واحد منهما مريدا
لوقوع شيء واحد بعينه وعلى هذا التقدير فانه يمتنع وقوع المخالفة
بينهما سلمنا انه يصح وقوع المخالفة بينهما لكن المحالات التي
الزمتموها انما تلزم من وقوع المخالفة لا من صحة المخالفة فلم قلتم
ان هذه المخالفة لا بد وان تحصل وتدخل في الوجود لا يمكنكم ان تزعموا

بكل المعلومات وكان كل واحد منهما عالما

ليس الا الواحد ويستحيل ان يريد الا ما كان معلوم الوقوع صح

عليها

عليها تلك المحالات فانتم وان اقمتم الدلالة على صحة المخالفة
الا انكم تحتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع المخالفة بينهما
حتى يتم دليلكم والجواب على صحة المخالفة بينهما انه لو انفرد
هذا لصحت منه ارادة الحركة ولو انفرد ذاك لصحت منه ارادة السكون
فعند اجتماعهما وجب القول ببقاء هاتين الصحتين ويدل عليه
وجهان الاول ان كل واحدة من هاتين الصحتين ازلي والازلي
يمتنع زواله الثاني ان زوال احدى الصحتين بالاخرى انما يحصل
لو حصل بينهما نوع منافاة والا لم يلزم من حصول احدهما
زوال الثاني واذا حصلت المنافاة من الجانبين لم يكن تاثير
حصول احدهما في عدم الاخر اولى من العكس فلا بد وان يزول
كل واحد من هاتين الصحتين بالاخرى الا ان هذا محال لان المؤثر
في عدم كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الاخرى والعلة
واجبة الحصول عند حصول المعلول فلو عدمت الصحتان
معا لزم من عدمهما معا حصولهما معا وهذا محال فعلمنا انه
لا تزول هذه الصحة ولا تلك الصحة عند اجتماعهما فثبت ان
ان صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع اما قوله ان هذا ينتقض
بالقدرتين فانه يصح على كل واحدة منهما ايجاد احد الضدين
عند الانفراد ولا يصح منهما ايجادهما معا عند الاجتماع قلنا
هذا عين دليلنا على كون الاله تعالى واحدا لانا نقول هذه الصحة
كانت ثابتة لكل واحدة من القدرتين عند الانفراد فان بقيتا
عند الاجتماع يلزم منه صحة الجمع بين الضدين وهو محال
وان زالتا او زالت احداهما فهو محال للوجوه المذكورة فنعلم
ان القول بوجود الالهين يفضي الى هذا المحال فكان القول به
محالا قوله لو حصل في الوجود الاهان لكان كل واحد منهما
حكيما وذلك يوجب موافقتهما قلنا الفعل اما ان يتوقف

على الداعي او لا يتوقف فان توقف لزم الجبر واذا لزم الجبر
لم تكن فاعلية الله تعالى موقوفة على رعاية المصالح فلم يلزم
من خلو الفعل عن المصلحة انه لا يكون مراد الوقوع لله تعالى
فلم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المخالفة وان لم يتوقف
الفعل على الداعي لم يلزم من استواء الضدين في المصلحة والمفسدة
عدم الترجيح في القصد والارادة فثبت ان هذا السؤال لا يمنع
من صحة المخالفة قوله الشيء الذي هو معلوم الوقوع واحد وذلك
يمنع من الاختلاف في الارادة قلنا ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع
الذي هو متقدم على العلم بالوقوع فيمتنع ان يكون العلم بالوقوع
سببا لارادة الوقوع والا لزم الدور قوله هذه الاقسام
الثلاثة انما تتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة قلنا
هاهنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض
وقوعه محال فلو كانت المخالفة ممكنة لم يلزم من فرض وقوعها
محال لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا
الالهين لكانت المخالفة بينهما اما ان تكون ممكنة واما ان لا تكون
والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الالهين الحجة الثالثة
على امتناع وجود الالهين هي انا لو فرضنا الالهين لكان كل واحد
منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت
في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية
الى جميع الممكنات على السوية وجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات
واذا ثبت هذا لزم ان كل ما كان مقدورا لاحدهما فهو بعينه
يكون مقدورا للآخر من جهة واحدة وهي جهة الايجاد والاختراع
الا ان ذلك محال لانه كل ما كان مقدورا لقادرين صح منه ايجاده
فاذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده فاما انه يقع ذلك المقدور
بهما معا او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الثاني

والا

والاقسام الثلاثة باطلة اما القسم الاول وهو وقوعه بهما
معا فهذا محال لانه اسناد الاثر الى المؤثر انما كان لامكانه
وجوازه والاثر اذا اخذ مع المؤثر التام كان الوجود وكونه
واجب الوجود يمنعه من الاستناد الى القدرة الثانية وكونه الفعل
مع القدرة الثانية يمنعه من الاستناد الى القدرة الاولى فيلزمه
ان يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين يكون واجب الانقطاع
عن كل واحدة منهما وهو جمع بين النقيضين وهو محال واما
القسم الثاني وهو انه لا يقع بكل واحدة منهما فهو ايضا محال
لان المانع من وقوعه بهذه القدرة وقوعه بتلك القدرة والمانع
من وقوعه بتلك القدرة وقوعه بهذه القدرة فلا يمتنع هذا الا
اذا وجد ذاك ولا يمتنع ذاك الا اذا وجد هذا فلو امتنعا معا
لوجدا معا وذلك محال فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال
فاما القسم الثالث وهو انه يقع باحدهما دون الاخر فهو ايضا
محال لوجهين الاول انه كل واحد منهما لما فرضناه قادرا على
جميع المقدورات فلا يكون احدهما اقدر من الثاني واذا كان
كذلك امتنع رجحان احدهما على الاخر والثاني انه وقوع التفاوت
في القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال لما بينا ان التفاوت في
يستدعي امكان وقوع التفاوت في المقدور والشيء الذي يكون
واحدا وحدة حقيقية امتنع وقوع التفاوت فيه فامتنع وقوع
التفاوت في القدرة عليه فثبت ان القول بوجود الالهين يفضي
الى احد هذه الاقسام الثلاثة وثبت ان كل واحد منها محال
فكان القول بوجود الالهين محالا شبهة الخصم انا نجد في العالم
خيرا وشرا والواحد لا يكون خيرا وشريرا معا فلا بد من القول بالاثنين
والجواب ان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير فهو عاجز لا يصلح
للالهية وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير لان الراضي بافعال الشرير

في الافعال الاختيارية للعباد

ثم يريد فثبت ان هذه الشبهة ساقطة **المسئلة الثانية والعشرون**
في خلق الاعمال اعلم ان للعقلاء في الافعال الاختيارية التي
للحيوانات قولين احدهما ان الحيوان غير مستقل بايجاده وتكوينه
واصحاب هذا القول فرق اربع الفرقة الاولى الذين يقولون الفعل
موقوف على الداعي فاذا حصلت القدرة وانضم اليها الداعية
صار مجموعهما علة موجبة للفعل وهذا قول جمهور الفلاسفة
واختيار ابي الحسين البصري من المعتزلة وهو وان كان يدعي الغلو في الاعتزال
حتى ادعى ان العلم بان العبد موجد ومستقل بفعل ضروري
الا انه لما كان من مذهبه ان الفعل موقوف على الداعي فاذا كان
عند الاستواء يمتنع وقوعه فحال المرجوحية اولى بالامتناع واذا
امتنع المرجوح وجب الراجح لانه لا خروج عن النقيضين وهذا
عين القول بالجبر لان الفعل واجب الحصول عند حصول المرجح وممتنع
الوقوع عند عدم المرجح فثبت ان ابا الحسين كان عظيم الغلو
في القول بالجبر وان كان يدعي في ظاهر الامر انه عظيم الغلو في الاعتزال
الفرقة الثانية الذين يقولون المؤثر في وجود الفعل هو مجموع
قدرة الله تعالى وقدرة العبد ط وبشبه ان يكون هذا قول الاستاد
ابي اسحاق الاسفرايني فانه نقل عنه انه قال قدرة العبد تؤثر بمعين
الفرقة الثالثة الذين يقولون الصلوة والزنا يشتركان في كون كل واحد
منهما حركة وتمتاز احدى الحركتين عن الاخرى بكون احديهما
صلاة والاخرى زناء فاذن الصلاة عبارة عن حركة موصوفة
بوصف كونها صلاة والزنا حركة موصوفة بوصف كونها زنا
اذا عرفت هذا فنقول اصل الحركة انما توجد بقدرة الله تعالى اما
وصف كونها صلاة وكونها زنا انما يقع بقدرة العبد وهذا قول القاضي
ابي بكر الباقلاني الفرقة الرابعة الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد
في الفعل ولا في صفة من صفات الفعل بل الله تعالى يخلق الفعل

ط يعني ان عادة الله جرت بانه لا تتعلق قدرته
بفعل العبد الا حين تتعلق به قدرة العبد
لا قبله وان كان به قادرا على ان يستقل بايجاده
وذلك لئلا يتوهم الجبر فاذا تعلقت القدرتان
معا حصل الفعل حصل الفعل بمجموعهما فتدبر
سلم المنقول من خط السعد
من هوامش المقاصد

مع المعتزلة

ويخلق

ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك
الفعل وهذا قول ابي الحسن الاشعري فهذا كله تفصيل مذاهب من
قال الحيوان غير مستقل بايجاد فعله القول الثاني قول من قال الحيوان
مستقل بايجاد فعله وهذا قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان احدهما
الذين يقولون نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لافعالنا وهذا القول
اختيار ابي الحسين البصري وانا شديد التعجب منه انه كيف جمع بين
هذا القول وبين قوله الفعل موقوف على الداعي فان هذا غلو في الجبر
فكيف جمع معه الغلو في القدر واما محمود الخوارزمي فانه لما
اراد الجمع بين هذين القولين قال الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع
ولا ينتهي الى حد الوجوب وسنبين ان شاء الله تعالى ان هذا القدر
ضعيف والطائفة الثانية الذين يقولون ان علمنا بكوننا موجدين
لافعالنا علم استدلالي وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة فهذا
تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ولنا دلائل الحجة الاولى
في المسئلة ان العبد حال ما يرجح الفعل هل يصح منه ترجيح الترك
بدلا عن الفعل او لا يصح فان كان حال كونه مصدرا للفعل لا يصح
منه الترك وحال كونه مصدرا للترك لا يصح منه الفعل فحينئذ العبد
غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك وذلك هو المطلوب واما ان صح
منه الترك بدلا عن الفعل فترجح احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف
على مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون
من العبد او من الله تعالى او لا من العبد ولا من الله تعالى فان كان من العبد
عاد التقسيم الاول ويلزم التسلسل وان كان من الله تعالى فنقول عند
حصول ذلك المرجح من الله تعالى قد صار الفعل راجحا على الترك فنقول
ذلك الرجحان اما ان يقال انه انتهى الى حد الوجوب او ما انتهى الى
حد الوجوب فان كان الاول هو الحق لزم الجبر لانه على تقدير
حصول ذلك المرجح صار الفعل واجب الوقوع وعلى تقدير انه لا يحصل

كان الفعل ممتنع الوقوع وان كان الثاني هو الحق وهو انه ما انتهى الى
حد الوجوب فنقول اذا كان الامر كذلك كان عند حصول ذلك المرجح
لا يمتنع حصول الفعل تارة وعدم حصوله اخرى وكل ما كان ممكنا
لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض تارة واقعا واخرى غير واقع فاختصاص
احد الوقتين بالوقوع والثاني بعدم الوقوع اما انه يتوقف على انضمام
قيد زائد اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الذي حصل اولا تمام المرجح
لانه كان لا بد معه من هذا القيد لكنا كنا فرضنا ما حصل اولا تمام المرجح
هذا خلف وايضا فانه يعود التقسيم في المجموع الحاصل من المرجح
الاول ومن هذا القيد فان لم يصر الرجحان واجبا افتقر الى مرجح اخر
ولزم التسلسل وهو محال وان وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر
واما ان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام
قيد زائد الى ما كان حاصلا اولا مع ان نسبة ذلك المرجح الذي
كان حاصلا اولا الى وقتي الوقوع واللاوقوع بالسوية لزم رجحان
احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال واما القسم الثاني
وهو ان يحدث ذلك المرجح لا من العبد ولا من الله تعالى فهذا يقتضي
حدوث حادث لا عن محدث وتجويزه يبطل القول بالاستدلال
بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى وهو باطل هذا كله
اذا قلنا بان العبد حال كونه مصدرا للفعل يصح منه الترك بدلا
عن الفعل لان هذا الرجحان يتوقف على مرجح اما اذا قلنا انه لا يتوقف
على المرجح فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن مؤثر وتجويزه يبطل القول
بافتقار المحدثات الى المؤثر والمرجح ويلزم منه نفي الصانع وايضا فبتقدير
ان يكون الامر كذلك يكون الرجحان واقعا بالاتفاق فيمتنع ان يكون واقعا
لا لامر صدر عن الفاعل وهذا ايضا يقتضي الجبر البتة لانه اذا وقع
ذلك الاتفاق حصل الفعل سواء اراد او لم يرد واذا لم يقع لم يحصل
الفعل سواء اراد او لم يرد فيكون الجبر لازما ايضا على هذا التقدير واذا عرفت

هذا

هذا فنقول ثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل ان صح منه
الترك فاما انه يتوقف ذلك الترجيح على المرجح او لا يتوقف وثبت
ان القسمين باطلان فثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل
يمتنع منه الترك وحال كونه مصدرا للترك يمتنع منه الفعل فان قيل
هذا الذي ذكرتم في الشاهد يلزمكم مثله في الغائب فوجب ان يكون
الباري تعالى علة موجبة بالذات لا فاعلا بالاختيار قلنا الفرق بين
الشاهد والغائب ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الارادة
وهذه الارادة في الشاهد محدثة فافتقرت الى محدث فان كان ذلك
المحدث هو العبد لزم التسلسل وهو محال فوجب القول بانتهاء الارادات
الى ارادة ضرورية خلقها الله تعالى في القلب ابتداء وعند هذا
يصير الجبر لازما اما ارادة الله تعالى فهي قديمة عندنا فاستغنت تلك
الارادة لاجل قدمها عن ارادة اخرى فظهر الفرق بين الصورتين الحجة الثانية
لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعال نفسه
وهو غير عالم بتفاصيل افعاله فوجب ان لا يكون موجدا لها بيان الملازمة
انه لكونه قادرا يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار ويصح وقوعه
ازيد منه وانقص منه فوقوع ذلك القدر دون ما هو ازيد منه ودون
ما هو انقص منه لا يكون الا لاجل القصد والاختيار والقصد والاختيار
مشروط بالعلم لان القصد الى ايجاد العشرة دون الخمسة ودون العشرين
لا يتاتى الا مع العلم بانه عشرة وليس بخمسة ولا بعشرين فثبت انه
لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعال نفسه
وهذا هو معنى قوله سبحانه الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
وانما قلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه لوجوه الاول ان النائم
والمغشي عليه قد ينقلب من احد جنبيه الى الجنب الاخر مع انه ليس
له من كمية تلك الافعال ولا من كيفيتها خبر البتة الثاني ان اكثر المتكلمين
موافقون في اثبات الجوهر الفرد ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد كان التفاق

بين الحركات في البطء والسرعة لاجل تخلل السكنات فيما بين الحركات
وسيأتي البرهان على تقرير ذلك في مسئلة الجوهر الفرد واذا ثبت هذا
فنقول النملة اذا تحركت حركة بطيئة فذاك لانها تحركت في بعض
الاحياز وسكنت في بعضها ومعلوم انه ليس عند النملة خبر في كمية
عدد تلك الاحياز وليس عندها خبر من انها سكنت هاهنا وتحركت
هناك بل الحال في الآدمي الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه اذا مشى
فلا شك ان مشيه ابطأ من حركة الفلك وذلك لانه سكن في بعض الاحياز
ووقف في بعضها وهذا الذي هو اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه اين
سكن واين تحرك لم يعرف فعلمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه
الثالث انه مذهب ابي علي وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فهناك امور
ثلاثة الجسم والمتحركية والحركة وهذه الحركة معنى توجب المتحركية وتأثير
قدرة العبد ليس في نفس المتحركية بل في هذا المعنى الذي يوجب تلك المتحركية
ومعلوم ان اكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث ولا يخطر ببالهم
ولا يدور في خيالهم تصور هذا الثالث واذا ثبت كونهم غافلين
عن ماهيته استحال منهم القصد الى ايجاده وتكوينه فان ما لا يكون
متصوراً عند الذهن امتنع القصد الى ايجاده وتكوينه وهذا الوجه
الثاني والثالث مختص بمشايخ المعتزلة فاما ابو الحسين فانه متوقف
في الجوهر الفرد وناف لهذا المعنى الثالث فلا يلزمه ذلك الرابع ان من حرك
اصبعه فلا شك ان تلك الاصبع مركبة من الاجزاء وقامت بكل واحد
منها حركة على حدة فاذا لزم ممن يوجد الشيء ان يكون عالماً بتفاصيله
من الكمية والكيفية وجب في محرك الاصبع ان يكون عالماً بان اجزاء
هذه الاصبع كم هي حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة في كل واحد من
تلك الاجزاء ويكون عالماً بعدد الاحياز الواقعة من مبدأ الحركة الى منتهاها
حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركات في تلك الاحياز ولما لم يكن شيء
من هذه الاحوال معلوماً علمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه

واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لو كان موجداً لافعال نفسه لكان عالماً
بتفاصيل افعال نفسه وظهر انه غير عالم بتفاصيل تلك الاحوال فوجب
القطع بان العبد غير موجد لها الحجة الثالثة على ان العبد غير موجد
لافعال نفسه هو ان ذاته سبحانه مستلزم للقادرية اما لنفس
ذاته عند من يقول انه تعالى قادر لذاته او بواسطة كونها مستلزمة
لمعنى وذلك المعنى يستلزم القادرية عند من يقول انها تعالى قادر
لمعنى وعلى التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية
فيلزم ان يكون تعالى قادراً على جميع الممكنات فيلزم ان يكون
تعالى قادراً على مقدورات العباد اذا ثبت هذا فنقول ذلك المقدور
اما ان يقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله وقدرة العبد واما
ان لا يقع بواحدة منهما واما ان يقع باحدى القدرتين دون الاخرى
وهذه الاقسام الثلثة باطلة بعين الدليل الذي ذكرناه في مسئلة التوحيد
فوجب ان لا يكون العبد قادراً على الايجاد والتكوين الحجة الرابعة
لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا اراد الله تسكين جسم
وقدرنا ان العبد اراد تحريكه فاما ان يقع المرادان وهو محال او لا يقع
واحد منهما وهو ايضاً محال على ما بيناه في مسئلة التوحيد او يقع
مراد الله دون مراد العبد وهو ايضاً باطل لان الله تعالى وان كان
قادراً على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت
بين قدرة الله تعالى وبين قدرة العبد في هذه الصورة لان الحركة الواحدة
والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه
واذا كان المقدور غير قابل للتفاوت لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور
قابلة للتفاوت فيمتنع ان تكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة
اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون بل الله تعالى قادر على سائر المقدورات
والعبد غير قادر عليها لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت في القدرة
على تلك الحركة والقدرة على هذا السكون واذا ثبت ان قدرة الله تعالى

على ايجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن ان تكون اقوى من قدرة العبد
على ايجاد هذا السكون يستحيل ان يقال ان مقدور الله تعالى اولى بالوقوع
من مقدور العبد فثبت ان التفاوت الحاصل بسبب ان قدرة الله تعالى
متعلقة بما لا نهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهي لا تقدح في ذلك
التساوي فثبت انه بتقدير ان تكون قدرة العبد صالحة للايجاد يلزم
احد هذه الاقسام الثلثة وثبت ان كل واحد منها باطل فلزم القطع
بان قدرة العبد غير صالحة للايجاد الحجة الخامسة ان الفعل الاختياري
لا يقع الا لما تعلق به القصد والاختيار والكافر لا يقصد ولا يختار
احداث الجهل بل لا يقصد الا العلم والصدق فكان يجب الا يحصل
له الا العلم والصدق فلما قصد العلم وحصل له الجهل علمنا انه وقع
ليس بايقاعه بل بايقاع غيره فان قيل انما حصل ذلك الجهل لانه ظن
انه علم فلا جرم قصد ايقاعه قلنا فهو انما اختار هذا الجهل بسبب
انه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلا له فان كان القول فيه كما في الاول
لزم ان يكون كل جهل مسبوقا بجهل اخر لا الى بداية وذلك محال فاذن لا بد
من انتهاء هذه الجهالات الى جهل اولي غير مسبوق بجهل اخر فذلك الجهل
الاول يستحيل ان يكون بسبب ان الكافر اختاره لان الانسان لا يختار
ذلك البتة فثبت ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه
وسائر الجهالات تفرعت عليه فكان الكل بالحقيقة مستندا الى تخليق الله
تعالى وتكوينه واما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة
والبسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا استقلال العبد
بالفعل لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا
الجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه الاول ان العلم
بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان لذاتيهما كما ان الحركة
والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان
لا يكون علما الا مع عدم الايمان وعدم الايمان ووجوده متنافيان

فوجب

فوجب القطع بان العلم بعدم الايمان مناف ومضاد لوجود الايمان
فكان الامر بالجمع بين الحركة والسكون امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذا
الامر بالايمان مع قيام العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين
اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان ابا لهب
لا يؤمن ثم انه كان يأمره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين
وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليه في مسئلة العلم كما انه
لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا
ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب
هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود
ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول الوجه الثاني
في الالزام انه تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم
لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر لو آمنوا لانقلب هذا
الخبر كذبا والكذب محال على الله تعالى والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان
عنهم محالا مع ان الله تعالى كان يأمرهم بالايمان الوجه الثالث
انه تعالى كلف ابا لهب بان يؤمن ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار
ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين
الوجه الرابع هو ان توجيه التكليف على العبد اما ان يكون حال استواء الداعي
الى الفعل والترك او حال رجحان احدى الداعيتين على الاخرى اما الاول
فهو تكليف بما لا يطاق لان الاستواء والرجحان متناقضان فلو كلف حال الاستواء
بالترجيح لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين واما الثاني
فهو ايضا تكليف بما لا يطاق لانه ان كلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع
على ما بيناه وما كان واجب الوقوع في نفسه استحال ان يكون وقوعه
بايقاع موقع منفصل وكان امره بايقاعه امرا له بما ليس في وسعه
وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع فكان هذا امرا بايقاع ما يكون

ممتنع الوقوع فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه حال استواء الداعيين يكون مأموراً بالترجيح لا في هذه الحالة التي هي حالة الاستواء بل في الحالة الثانية منها قلنا انه اذا توجه عليه التكليف في حال الاستواء فاما ان يؤمر حال الاستواء بان يحصل الترجيح في هذه الحالة التي هي حالة الاستواء فيكون هذا جمعاً بين النقيضين واما ان يقال انه في هذه الحالة مأمور بان يوقع الترجيح في الحالة الثانية من هذه الحالة فنقول هذا القسم ايضاً ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان يكون المراد انه في حال الاستواء اعلم انه اذا جاءت الحالة الثانية فهو في تلك الحالة الثانية مأمور بايقاع الترجيح لكن على هذا التقدير لا تكليف عليه في حال الاستواء بل اعلم انه في الحالة الثانية سيصير مكلفاً واذا كان كذلك فنقول عند مجيء الحالة الثانية اما ان يكون الحال حال الاستواء او حال الترجيح فيعود الاشكال المذكور واما ان يكون المراد منه انه في حال الاستواء مأمور في هذه الحالة بان يوقع الرجحان في الحالة الثانية لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف ما لا يطاق لان ايقاع الرجحان في الزمان الثاني مشروط بحصول الزمان الثاني وحصول الزمان الثاني في الزمان الاول محال فكان ايقاع الترجيح في الزمان الثاني عند حضور الزمان الاول موقوفاً على شرط محال والموقوف على المحال محال فقول القائل انه كلف حال الاستواء بان يوقع الترجيح في الزمان الثاني يكون تكليف ما لا يطاق الوجه الخامس ان نقول ان شيئاً من التصورات غير مكتسب فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة فكان هذا امراً وتكليفاً بما لا يطاق انما قلنا ان شيئاً من التصورات غير مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون له شعور بتلك الماهية لكان تصورها حاصلاً له وتحصيل الحاصل محال وان لم يكن له شعور بتلك الماهية استحال طلبها لان الغافل عن الشيء يمتنع كونه طالباً له

واما ان لا يكون فان كان له شعور بتلك الماهية

فان قلت انه مشعور به من وجه دون وجه قلت الوجه المشعور به مغاير للوجه الذي هو غير مشعور به فالمشعور به امتنع طلبه لكونه حاصلاً وغير المشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولاً عنه وانما قلنا انه لما كانت التصورات غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة وذلك لان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد تصور طرفي موضوعها ومحمولها كافياً في جزم الذهن باثبات احدهما للآخر او سلبه عنه وعلى هذا التقدير ان حضر التصورات كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول فاذا كان هذا التصديق واجب الدوران نفياً واثباتاً عند حضور تلك التصورات نفياً واثباتاً وثبت ان حضور تلك التصورات نفياً واثباتاً ليس باختيار الانسان لزم ان يكون حصول هذه التصديقات نفياً واثباتاً ليس باختيار الانسان فثبت ان هذه التصديقات البديهية ليس شيء منها مكتسباً وانما قلنا انه لو كان الامر كذلك امتنع ان يكون شيء من التصديقات مكتسباً وذلك لان التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور بل لا بد من انتهائها الى المكتسب الاول فيكون المصدر للمكتسب الاول هو تلك البديهيات لا محالة فتلك البديهيات اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول واما ان لا تكون فان كانت تامة لزم من حصولها حصول المكتسب الاول ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول لانه لا سبب للمكتسب الاول الا تلك البديهيات فحينئذ يكون المكتسب الاول واجب الدوران نفياً واثباتاً مع ما لا يكون باختياره لا نفياً ولا اثباتاً فحينئذ يخرج المكتسب الاول عن ان يكون باختياره واذا عرفت هذا فنقول حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرناه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من العلوم مكتسباً واما ان قلنا بان تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب الاول فحينئذ لا بد مع تلك البديهيات من شيء من المكتسبات فحينئذ يكون ذلك المكتسب متقدماً على اول المكتسبات وذلك محال فثبت بما ذكرنا

ان جميع العلوم اما بديهية واما ان تكون من لوازم البديهيات وشيء منها ليس بمكتسب فاذن شيء من العلوم غير مكتسب ولا شك في ورود الامر بها لقوله فاعلم انه لا اله الا الله فثبت ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل الوجه السادس انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تعالى فنقول اما ان يقال توجه هذا الامر على من يعرف الله او على من لا يعرفه فان كان الاول كان هذا امراً بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان الثاني كان هذا توجيهاً لامر الله تعالى على من لم يكن عارفاً بالله تعالى والجاهل بالذات جاهل بالصفة فاذاً هذا الامر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الامر ان يعرف الامر وذلك عين تكليف ما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه الستة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل والاستقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في اصول الفقه فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه قلنا الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وهذا اخر المباحث المحصلة في هذا الباب وبالله التوفيق

المسئلة الثالثة والعشرون

في انه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى اعلم ان اكثر ارباب المذاهب يخالفونا في هذه المسئلة ولو اطنبنا في شرح المذاهب وابطالها لطال الكتاب الا انا نكتفي هاهنا بالاختصار فنقول الذي يدل على صحة قولنا وجوه الحجة الاولى ان صحة المقدورية هي الامكان والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح ان تكون مقدورة لله تعالى والمقتضي لكونه قادراً على البعض هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية فلما اقتضت الذات كونه تعالى قادراً على البعض وجب ان تقتضي كونه قادراً على الكل فثبت انه تعالى قادر على كل الممكنات فلو فرضنا سبباً اخر يصلح لان يكون مؤثراً في الوجود فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين اما ان يقع الاثر

واذا كانت العلة مشتركا فيها كان الحكم كذلك فاذا كل الممكنات ط

لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى

بلغ المقابلة

بهما

بهما ولا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلثة باطلة كما مرت الاشارة اليه في مسئلة التوحيد ومسئلة خلق الاعمال فوجب القطع بانه لا شيء سوى قدرة الله تعالى يصلح للتأثير والتكوين الحجة الثانية على هذا المطلوب ان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات وانها محوجة الى المؤثر فاما ان يقال الامكان يحوج الى مؤثر معين او يحوج الى مؤثر غير معين والثاني محال لان ما لا يكون معيناً في نفسه لا يكون موجوداً وما لا يكون موجوداً استحال احتياج غيره اليه في الوجود فاذن الامكان يحوج الى شيء معين فذلك المعين اما ان يكون من الممكنات واما ان لا يكون لا جائز ان يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشيء يحوجه الى نفسه وحينئذ يكون موجوداً لنفسه وكلما كان موجوداً لنفسه كان واجباً لذاته فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته وهو محال ولما بطل ان يكون ذلك الشيء من الممكنات ثبت انه واجب لذاته فيكون الواجب لذاته هو المبدء لوجود جميع الممكنات وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر من حيث انه مؤثر والمؤثر من حيث هو مؤثر له ماهية واحدة بالنوع وهي لا يمنع دخول اشياء كثيرة تحتها بالعدد والجواب لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر مفهوماً واحداً مشتركاً فيه بين الاشياء ذوات الماهيات المختلفة فيلزم ان يكون المؤثرية لاحقاً من لواحق تلك الماهيات المختلفة وكل ما كان كذلك كان مفتقراً الى المؤثر ويعود التقسيم الاول فيه ولا ينقطع الافتقار والاسناد الا عند الانتهاء الى الذات ويجب ان تكون تلك الذات معينة كما بيناه وحينئذ يحصل المطلوب الحجة الثالثة وهي مبنية على اصول الحكماء ان كل ما كان ممكناً لذاته فهو قابل للوجود والعدم فلو كان شيء من الممكنات مؤثراً في وجود شيء اخر لزم كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً وهو محال فاذن الممكن له حيثية القبول وليس له صلاحية التأثير كان الواجب لذاته له حيثية التأثير وليس له صلاحية القبول واعلم ان المخالفين في هذه المسئلة فيهم كثرة

فثبت ان الامكان يحوج جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته ط

الفريق الاول من المخالفين في هذه المسئلة الفلاسفة الذين يقولون
المعلول الاول لذات الله تعالى من غير واسطة شئ واحد وهو العقل الاول
واما سائر الاشياء فهي معلولات معلولاته ولهم فيه شبه الشبهة الاولى
ان مفهوم انه تعالى مصدر لالف غير مفهوم انه مصدر لباء بدليل انه
يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين
في الماهية او خارجين او يكون احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها
فان كانا داخلين في الماهية كانت الماهية مركبة وهذا في حق واجب الوجود
محال وان كانا خارجين عنها عن الماهية ولا شك انهما من لواحق هذه الماهية
وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه فانه يكون
ممكنا بذاته واجبا بغيره فحينئذ يعود التقسيم من ان تكون تلك الماهية
مصدرا لاحد هذين اللازمين مغايرا لكونها مصدرا للازم الثاني فان كان
هذان المفهومان ايضا خارجين عن الماهية لزم اما التسلسل واما
الانتهاء الى كثرة في الماهية وهو القسم الاول واما القسم الثالث فهو ان يكون
احد القسمين داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها فهذا يقتضي ان تكون
هذه الماهية مركبة لان كل ما له جزء فانه انه مركب من جزئين
ويقتضي ان يكون المعلول واحدا لان الجزء متقدم والمعلول متأخر فالجزء
لا يكون معلولا فثبت ان القول بصدور الشيئين عنه يفضي الى هذه الاقسام
الباطلة فيكون باطلا الشبهة الثانية اذا صدر عن الشئ الواحد
باعتبار واحد الالف والباء فالالف لا شك انه غير الباء فمن حيث انه
صدر عنه الالف لم يصدر عنه الالف لابد من ذلك الجنب صدر عنه
الباء والباء ليس بالالف فمن حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الالف الشبهة الثالثة
العلة لابد وان تكون ملايمة للمعلول فالشئ الواحد باعتبار الواحد لو
اوجب شيئين مختلفين لزم ان يكون الشئ الواحد باعتبار الواحد ملايما
لشيئين مختلفين والملايم للشيئين المختلفين مختلف فيلزم ان يكون
الشئ الواحد باعتبار الواحد مخالفا لنفسه وهو محال الشبهة الرابعة

لما شاهدنا ان تأثير النار هو التسخين وتأثير الماء هو التبريد استدللنا
بهذين الاثرين على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار فاذا كان اختلاف الاثر
دالا على اختلاف المؤثر فهذا يدل على تعدد المؤثر اولى الجواب عنها اولا ان الوحدة
يصدق عليها انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة فنقول مفهوم انها
نصف الاثنين مغاير لمفهوم انها ثلث الثلثة ويعود التقسيم الذي ذكرتم
فيها فيلزم وقوع الكثرة في الوحدة وذلك محال ولما كان هذا الكلام باطلا
فكذا ما ذكرتم والجواب عن الثاني انه نقيض انه صدر عنه الالف لا انه صدر
عنه ما ليس بالف والفرق ظاهر بين قولك ما حصل الالف وبين قولك
حصل ما ليس بالالف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يقبل الواحد الا الواحد لانه
لو قبل الالف وقبل الباء والباء ليس بالالف فحين قبل الالف لم يقبل الالف
وذلك محال فلما كان هذا الكلام باطلا في جانب القابل فكذا في جانب الفاعل
والجواب عن الثالث ان الملايم غير ملخص المعنى فان اريد به كون العلة
مماثلة للمعلول فهذا خطأ لان المعلول لذاته محتاج الى العلة والعلة لذاتها
مؤثرة في المعلول فلو كانت العلة والمعلول مثلين لزم كون العلة معلولا
والمعلول علة وهو محال وان كان المراد بالملايمة نسبا اخر فلا بد من بيانه
والجواب عن الرابع ان الذي به عرفنا ان طبيعة الماء بخلاف طبيعة النار
ليس هو مجرد اختلاف الاثر بل لما رأينا الماء حاصلا بدون التسخين
والنار حاصلة بدون التبريد علمنا بهذا اختلاف طبيعتهما فالحاصل
ان المعرف لاختلاف الطبيعتين هو تخلف الاثار لا اختلاف الاثار النوع الثاني
من المخالفين الثنوية الذين ينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة ان النور
كيفية قائمة بالجسم ونحن قد دللنا على ان الجسم محدث فكان القول واعلم
بحدوث النور الذي هو كيفية قائمة بالجسم اولى وقدماء المشايخ ابطلوا
مذهبهم بان من قال اخطأت فقائل هذا القول هو النور او الظلمة فان كان
هو النور فان كان صادقا فالنور قد فعل الشر وان كان كاذبا والكذب شر
فالنور قد فعل الشر وان كان قائل هذا القول هو الظلمة فان كان صادقا

هو انه ما صدر عنه الالف

فالصدق خبر والظلمة فعلت الخير وان كان كاذبا فالظلمة ما فعلت
الخطاء وترك الخطاء خير فالظلمة فعلت الخير النوع الثالث من المخالفين
المنجمون الذين يقولون المدبر في هذا العالم السفلي هو الافلاك والكواكب
والذي يدل على بطلان قولهم ان الافلاك اما ان تكون بسائط او مركبة
من اجزاء كل واحد منها في نفسه بسيط وكل بسيط فانه يحصل له
جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للاخر في تمام الماهية
وكل ما كان كذلك فكل ما يصح على احد جانبيه صح على جانبه الاخر
وكل ما كان كذلك فما كان ممسوس بيمينه صح ان ينقلب ممسوس يساره
وبالعكس وكل ما كان كذلك فان التركب والانحلال جائز عليه فاذن التركب
والانحلال جائز على اجرام الافلاك والكواكب ويلزم من هذه النكتة
فساد اصول الفلاسفة واصحاب المجسطي في اجرام الافلاك ويلزم القول
بافتقارها في ذواتها وصفاتها واشكالها الى تقدير فاعل مختار واحتجوا
بانا نشاهد تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب
ويدل عليه حال النهار والليل وحال الفصول الاربعة والجواب ثبت
في المنطق انه لا يلزم من حصول شيء عند حصول شيء ومن عدمه عند عدمه
كونه معلولا له لاحتمال حصول هذا الدوران مع شرط العلة او شطر العلة
او مع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا مع انه يكون اجنبيا عن التأثير
النوع الرابع من المخالفين الطبيعيون وهم يقولون ان حوادث هذا العالم
من المعادن والنبات والحيوان معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض
واعلم ان القول بالمزاج باطل وذلك لان هذه العناصر اذا اختلطت
وامتزجت فاما ان يكون تأثير كل واحد منها عن الاخر دفعة واما
ان يوجد تأثير احدهما في الاخر ثم بعد ذلك يعود المغلوب غالبا والاول
باطل لان المؤثر في انكسار كل واحد منها قوة الاخر فالحار والبارد لو حصل
انكسارهما معا وحال حصول المعلول لا بد من حصول العلة فيلزم ان يكونا
في غاية القوة حال كونهما منكسرين وذلك محال والثاني باطل ايضا

لانه

لان المغلوب بعد صيرورته مغلوبا يمتنع ان يعود غالبا مع انه حال قوته
كان عاجزا عن قهره لا يقال لم لا يجوز ان يقال النارية صفة قائمة بجسم النار
وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة وكذا المائية صفة قائمة بالماء
وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة والكاسر لبرودة الماء ورطوبته ليس هو
حر النار ويبسه بل ناريته والكاسر لحر النار ويبسها ليس هو برد الماء
ورطوبته بل مائيته وعلى هذا التقدير يزول السؤال لانا نقول النارية
والمائية انما يتنافيان بواسطة ما بين اثريهما من التنافي وحينئذ يعود
الكلام الاول النوع الخامس من المخالفين المعتزلة اما النظام فقال انه
تعالى غير قادر على خلق القبيح قال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى
محال وكل محال فهو غير مقدور انما قلنا انه محال لان صدوره عن الله
تعالى يستلزم الجهل او الحاجة وكل واحد منهما محال ومستلزم المحال
محال فصدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وانما قلنا ان المحال
غير مقدور لان المحال ما يمتنع وقوعه والمقدور هو الذي يمكن وقوعه
والجمع بينهما محال والجواب مذهبنا ان خلق شيء من الاشياء لا يدل
في حق الله تعالى على الجهل ولا على الحاجة فزال هذا السؤال واما على مذهب
المعتزلة فالجواب عن هذه الشبهة ان معنى كون القبائح مقدورة لله
تعالى انه لو صح تحقق الداعي الى فعل هذه القبائح في حق الله تعالى كانت
قادريته صالحة لايجادها فالحاصل ان فعل هذه القبائح وان كان ممتنعا
لامتناع الداعي لكنه غير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة واما الكعبي
فانه يقول انه تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما
طاعة واما معصية وهما محالان على الله تعالى فثبت انه تعالى غير قادر
على مثل فعل العبد والجواب ان طاعة العبد ومعصيته اما حركة واما
سكون والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات واما البصريون فقالوا
انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد الا انهم قالوا انه تعالى غير قادر على
نفس مقدور العبد واحتجوا عليه بان ما كان مقدورا للقادرين وان يحصل

عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عندما يصرفه الصارف
عن فعله فلو فرضنا مقدوراً واحداً بين قادرين وحصول الداعي الى الفعل
فى حق احدهما وحصول الصارف عن الفعل فى حق الثانى لزم ان يوجد
ذلك الفعل وانه لا يوجد وهذا محال فالقول بوجود مقدور بين قادرين
محال والجواب انه من يجوز وجود مقدور واحد لقادرين لم يسلم انه
يلزم من تحقق الصارف فى حق احد القادرين عن الفعل انه لا يوجد الفعل
لاحتمال انه يكفيه قصد غيره الى ايجاده سبباً لوجوده واما جمهور المعتزلة
فانهم اتفقوا على ان قدرة العبد مؤثرة فى وجود فعله وقد تقدمت
هذه المسئلة وايضاً الرجل اذا اعتمد على جسم آخر فحدثت حركة فى ذلك
الجسم الاخر فقد اتفقت المعتزلة على ان الحركة الحاصلة فى ذلك الجسم
المباين انما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وهذه المدافعة واصحابنا انكروا
ذلك وهذه فى المسئلة المشهورة بمسئلة التولد وحجة اصحابنا انه
لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالتأثير
وهذا محال فالقول بالتولد محال بيان الملازمة انه اذا التصق جوهر
فرد بكف رجلين ثم ان احدهما جذب الكف فى حال ما يدفع الاخر ايضاً
كفه فلو صح القول بالتولد كان الجذب مولداً للحركة فى ذلك الجوهر الفرد
كما ان الدفع مولد للحركة فيه فاما ان يتولد من كل واحد منهما حركة على حدة
او يتولد منهما معاً حركة واحدة والاول باطل لانه يقتضى حصول الجسم
الواحد فى الآن الواحد فى الحيز الواحد مرتين وهذا غير معقول وايضاً
فعلى هذا التقدير تكون الحركتان متماثلين فليس استناد احدهما
الى الجذب والثانية الى الدفع اولى من العكس فيلزم استناد كل واحد
من الحركتين الى الجذب والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد
بمؤثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم ثبت انه حصل فى ذلك
الجوهر الفرد حركة واحدة وتلك الحركة الواحدة حصلت بعلة الجذب
وبعلة الدفع ثم كل واحدة من هاتين العلتين مستقلة باقتضاء

هذا

هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين
وذلك محال لان ذلك الاثر يستغنى بهذا عن ذاك وبذاك عن هذا فلما اجتمعا
عليه لزم انه يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال واستدلال المعتزلة
على القول بالتولد انما هو بحسن المدح والذم والثواب والعقاب وقد تقدم
الجواب عنه فى مسئلة خلق الافعال **المسئلة الرابعة والعشرون**
فى بيان انه تعالى مريد لجميع الكائنات مذهب المعتزلة ان الارادة يوافق
الامر فكل ما امر الله تعالى به فقد اراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه ومذهبنا
ان الارادة توافق العلم فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم
عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابى جهل مأمور به وغير مراد وكفره
منهي عنه وهو مراد لنا وجهان الحجة الاولى قد دللنا على انه سبحانه
خالق افعال العباد وكل من خلق شيئاً لا على سبيل الاكراه والالجاء فهو مريد
لذلك الشيء فوجب القطع بانه تعالى مريد لجميع افعال العباد
الحجة الثانية انه تعالى علم من ابى جهل انه لا يؤمن وقد بينا ان العلم
بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان وعند قيام احد الضدين كان
الضد الثانى ممتنع الوجود لذاته فاذن ايمان ابى جهل ممتنع الحصول
مع ذلك العلم وكل المعلومات معلوم لله تعالى فالله تعالى لا بد وان يكون
عالماً بامتناع وجود هذا الايمان ومن كان عالماً بكون الشيء ممتنع الوجود
استحال ان يكون مريداً لوجوده فهذا يدل على انه سبحانه يمتنع ان يكون
مريداً لصدور الايمان من الكافر اما المعتزلة فقد احتجوا على قولهم بوجوه
الشبهة الاولى انه تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشيء فهو مريد
وجود المأمور به فيلزم ان الله تعالى اراد الايمان من الكافر الشبهة الثانية
ارادة الكفر والفسق سفه والسفه لا يليق بالحكيم وايضاً ان اراد منهم
الكفر والفسق ثم يعاقب عليهما كان ذلك غاية السفه الشبهة الثالثة
الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله تعالى الكفر من الكافر
لكان الكافر مطيعاً لله تعالى بكفره وذلك باطل بالاتفاق الشبهة الرابعة

فى ارادة سبحانه وتعالى

الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع فلو كان الكفر بقضاء الله
تعالى لوجب الرضا بالكفر لكن هذا باطل لان الرضا بالكفر كفر
الشبهة الخامسة لو اراد الله تعالى الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر
لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف ما لا يطاق وهذا باطل بالعقل
والسمع اما العقل فلان كل انسان يجد بالضرورة من نفسه انه لو اراد
الطاعة يمكنه فعلها فكيف يقال انه غير متمكن من الطاعة مع انه
يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة واما السمع فقوله تعالى وماذا عليهم
لو امنوا فما لهم عن التذكرة معرضين وكذى القول في
جملة الايات الدالة على ان الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات
الشبهة السادسة التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب عن الشبهة الاولى لا نسلم
ان الامر بالشيء يستدعي ارادة المامور به فان النزاع ما وقع الا فيه
وعن الثاني انا سنقيم الدلائل القاطعة ان شاء الله تعالى على ان
القبيح لا يقبح الا بالشرع وعلى هذا الاصل فانه لا يقبح من الله تعالى
شيء وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن الرابع
القضاء صفة الله تعالى ونحن راضون بقضاء الله تعالى بل هو
مقتضى قضاء الله تعالى ولم يدل الدليل على انه وجب الرضا بكل شيء
قضى الله تعالى به وعن الخامسة المعارضة بالوجوه الستة التي
ذكرناها في خلق الاعمال وعن السادس ان الرضاء والمحبة ترك الاعتراض
فالكفر والمعاصي وان كانت بارادة الله تعالى لكنها ليست بمحبة الله

ولا برضاه

المسئلة الخامسة والعشرون

في ان الحسن والقبح يثبتان بالشرع اهم المهمات في هذه المسئلة
تعيين محل الخلاف فنقول لا نزاع في انا نعرف بعقولنا كون بعض الاشياء
ملائما لطباعنا وبعضها منافرا لطباعنا فان اللذة وما يؤدي
اليها ملائم والالم وما يؤدي اليه منافر ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة

اي راضون بصفة الله تعالى اما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى

في بيان الحسن والقبح شرعيان

وهذه

وهذه المنافرة الى الشرع وايضا نعلم بعقولنا ان العلم صفة كمال
والجهل صفة نقص انما النزاع في ان كون بعض الافعال متعلق الذم
في الدنيا والعقاب في الاخرة وكون البعض الاخر متعلق المدح في الدنيا
والثواب في الاخرة هل هو لاجل صفة عائدة الى الفعل او ليس الامر
كذلك بل هو محض حكم الشرع بذلك او حكم اهل العرف به فقالت
المعتزلة المؤثر في هذه الاحكام صفات عائدة الى الافعال ومذهبنا
انه مجرد حكم الشرع واذا اتضح محل النزاع فنقول الذي يدل على قولنا وجوه
الحجة الاولى ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية وعلى
التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقلي باطل بيان المقدمة الاولى
ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي اما ان يكون واجبا او
لا يكون فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا لان حصول القدرة
والداعي ليس بالعبد والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فعند
حصولهما يكون الفعل واجبا وعند ما لا يكونان حاصلين كان الفعل
ممتنعا فكان الاضطرار لازما لا محالة واما ان لم يكن حصول الفعل
عند حصول القدرة والداعي واجبا فاما ان يتوقف رجحان الفعل
على رجحان الترك على مرجح او لا يتوقف فان توقف كان حصول ذلك
الفعل عند حصول المرجح واجبا والا عاد الكلام الاول ولزم التسلسل
واذا كان واجبا عاد القول بان حصول الفعل عند حصول القدرة
والداعي اضطراري واما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك
على مرجح كان رجحان الفعل اتفاقيا بمعنى انه اتفق حصول هذا
الرجحان لا لمؤثر اصلا فلا يكون ذلك الرجحان من العبد فثبت
ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية واذا كان كذلك
وجب ان يكون القول بالحسن والقبح العقلي باطلا اما على قولنا فظاهر
واما على قول المعتزلة فلان كل واحد من هاتين الحالتين ينافي
الاختيار وعند فقدان الاختيار لا يبقى الحسن والقبح فان قيل

هذا الكلام بتمامه قائم في الغائب فينبغي ان لا يصدر من الله تعالى
فعل حسن ولا فعل قبيح قلنا قد ذكرنا في مسئلة خلق الاعمال ان
صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح وذلك المرجح هو الارادة
والارادة في حق العبد محدثة فافتقرت الى الخالق والموجد وكان هذا المعنى
لازماً في حق العبد بخلاف الباري فان ارادته قديمة ازلية فاستغنت
عن المؤثر فلم يلزم الجبر في حقه الحجة الثانية لو كان الظلم قبيحاً
لوجب عائداً اليه لزم تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية وهذا محال
فذاك محال بيان الملازمة ان القبح نقيض اللاقبح الذي هو محمول
على العدم والمحمول على العدم عدم فاللاقبح عدم فوجب ان يكون
القبح صفة موجودة اذا ثبت هذا فنقول الظلم ماهية مركبة من امور
منها كون ذلك الاضرار غير مستحق ومعلوم ان كونه غير مستحق قيد عدمي
فلو عللنا قبح الظلم بكونه ظلماً وكونه ظلماً ماهية مركبة من قيود
احدها قيد عدمي فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة في كونه ظلماً امراً
موجوداً فيلزم تعليل القبح الذي هو صفة موجودة بالعدم وهو محال
وانما قلنا ان تعليل الموجود بالعدم محال وذلك لان العدم نفي محض وسلب
صرف وايجاد الغير يعتمد كونه موجوداً في نفسه فاذا لم يكن له ثبوت
وتحقق اصلاً امتنع كونه علة لغيره الحجة الثالثة لو كان قبح الكذب
لكونه كذباً لوجب ان يقبح كلما كان كذباً فكان يلزم ان يكون الكذب
الذي يكون سبباً لخلاص الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام
عن اقدام الظلمة عليهم بالقتل وانواع الايذاء قبيحاً ومعلوم انه
ليس كذلك فدل هذا على ان كونه كذباً ليس علة في القبح فان قيل الكذب
في جميع المواضع قبيح والواجب في هذه الصورة انما هو ذكر المعاريض
كما قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وايضاً لم لا يجوز
ان يقال ان كونه كذباً علة للقبح الا ان الحكم تخلف عن العلة في هذه
الصورة لقيام مانع ومعارض والجواب عن السؤال الاول انا نفرض الكلام

بلغ

فيما

فيما اذا لم يكن التعريض كافياً كما اذا قال هل رأيت فلاناً في هذه الساعة
وهل تعرف مكانه فانه قلت نعم طالبك به وقتله لا محالة وان قلت لا فقد كذبت
واما السؤال الثاني فجوابه انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع فلا كذب
الا ويجوز ان يقال لعله وجد مانع من الموانع يمنع عن قبحه وعلى هذا
التقدير لا يمكننا الحكم القطعي بقبح شيء من الاكاذيب اقصى ما في الباب
ان يكون الحاصل هو الظن وعند هذا لا يمكننا الحكم بقبح الكذب
في حق الله تعالى الحجة الرابعة لو ان ظالماً قال لشخص اني ساقتلك غداً
فها هنا المحسن اما ان يقتله وهو باطل قطعاً او ان لا يقتله لكنه اذا لم يقتله
صار المخبر بانه سيقتله غداً كذباً فلو كان الكذب قبيحاً لكان ترك القتل
لمزيد قبيح وما يلزم القبيح قبيح وكان يجب ان يكون ترك القتل قبيحاً
ولما كان ذلك باطلاً علمنا انه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقاً شبهة الخصم
انا نعلم ببديهة العقل بان الظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذا العلم
غير مستفاد من الشرع فان من ينكر الشرع حصل له هذا العلم فدل ذلك
على ان هذا مستفاد من العقل والجواب ان هذا الحسن والقبح عبارتان عن
رغبة الطبع ونفرته ولا نزاع في ان هذا الامر معلوم بالعقل انما النزاع في انه
كون الفعل متعلق الذم والعقاب او متعلق المدح والثواب هل هو لاجل صفة
قائمة بالفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك وتمام الكلام فيه مذكور في المحصول

المسئلة السادسة والعشرون في اصول الفقه

في انه لا يجوز ان يكون افعال الله واحكامه معللة بعلة البتة اتفقت المعتزلة
على ان افعال الله واحكامه معللة برعاية المصالح وهو اختيار اكثر المتأخرين
من الفقهاء وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجوه خمسة الحجة الاولى ان كل
من فعل فعلاً لاجل تحصيل مصلحة او لدفع مفسدة فان كان تحصيل
تلك المصلحة اولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد
بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك كان ناقصاً
بذاته مستكملاً بغيره وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها

في ان افعاله سبحانه وتعالى ليست معللة بالعلل

وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيّان فمع الاستواء لا يحصل الترجيح فامتنع
الترجيح لا يقال حصولها او لا حصولها بالنسبة اليه وان كان على التساوي
الا ان حصولها اولى للعبد من عدم حصولها بالنسبة اليه الاولوية العائدة فلاجل
الى العبد يرجح الله تعالى الوجود على العدم لانا نقول تحصيل مصلحة العبد
وعدم تحصيلها له اما يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى او لا يتساويان
وحينئذ يعود التقسيم المذكور الحجة الثانية لو كانت موجودية معللة
بعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل
وهو محال وان كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجداً لتلك العلة الى علة
اخرى ولزم التسلسل وهو محال وهذا هو المراد من قول مشايخ الاصول
كل شيء صنعه ولا علة لصنعه الحجة الثالثة ان جميع الاغراض يرجع
حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة والسرور ودفع الالم والحزن والله تعالى
قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط ومن كان
قادراً على تحصيل المطلوب ابتداء بغير الواسطة ولم يصر تحصيل ذلك
المطلوب بتلك الواسطة اسهل عليه من تحصيله ابتداء كان التوسل
الى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثاً وذلك على الله تعالى محال
فثبت انه لا يمكن تعليل افعاله واحكامه بشيء من العلل والاغراض الحجة الرابعة
لو وجب ان يكون خلقه وحكمه معللا بغرض لكان خلق الله تعالى العالم
في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية غرض ومصلحة
ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصلا قبل ذلك
الوقت او ما كان حاصلا فان كان حاصلا قبله كان ما لاجله اوجد الله
العالم حاصلا قبل ان اوجده فيلزم ان يقال انه كان موجداً له قبل ان كان
موجداً له وذلك محال وان قلنا بان ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصلا
قبل ذلك الوقت وانما حدث في ذلك الوقت فنقول حصول ذلك الغرض
في ذلك الوقت اما ان يفتقر الى المحدث او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث
الشيء لا عن موجد ومحدث وهو محال وان افتقر الى المحدث فان افتقر

تخصيص

تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض اخر عاد التقسيم
الاول فيه ولزم التسلسل وان لم يفتقر البتة الى رعاية غرض اخر فحينئذ
بحكمة موجدية الله تعالى وخالقيته غنية عن التعليل بالاغراض والمصالح
وهذا هو المطلوب واعلم ان هذه الحجة التي ذكرناها في اختصاص حدوث العالم
بذلك الوقت المعين عائدة في اختصاص كل واحد من الحوادث بوقته المعين
الحجة الخامسة قد بينا في مسئلة خلق الاعمال انه لا موجد الا الله تعالى
واذا كان كذلك كان الجبر والشر والكفر والايمان حاصلا بايجاده وتخليقه
وتكوينه واذا كان الامر كذلك امتنع توقيف كونه تعالى خالقاً وموجداً
على رعاية المصالح والاغراض واحتج الخصم على مذهبه بانه تعالى عالم
بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنه وكل من كان كذلك امتنع ان يكون
فاعلا للقبيح اما المقدمة الاولى وهي قولنا انه تعالى عالم بقبح القبائح
وعالم بكونه غنياً عنه فهذه المقدمة مبنية على ثلث مقدمات احدها
ان القبائح انما تقبح لوجوه عائدة اليها وثانيها انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وثالثها انه تعالى منزه عن جميع الحاجات
واذا ثبت هذه المقدمات الثلث ظهر انه تعالى غني عن فعل كل القبائح
وانه تعالى عالم بكونه غنياً عنها واما المقدمة الثانية وهي ان كل من كان
غنياً عن القبائح وكان عالماً بكونه غنياً عنها فانه يستحيل ان يفعل
القبيح فقد ذكروا في تقريرها طريقين الاول انا نجد بديهة العقل تعلم ان جهة القبح
جهة صرف عن الفعل لا جهة دعاء اليه فاذا حصل العلم بكونه قبيحاً
ولم يصر هذا الصارف معارضاً بداعية الشهوة والحاجة بقي الصارف
خالصاً عن معارضة الداعي فوجب ان يمتنع الفعل الطريق الثاني هو
انا نثبت هذه المقدمة في الشاهد ثم نقيس الغائب على الشاهد اما اثباتها
في الشاهد فلانا اذا قلنا للانسان كامل العقل ان صدقت اعطيناك
ديناراً وان كذبت اعطيناك ديناراً وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق
والكذب في جميع منافع الدنيا والاخرة وفي جميع مضارها من المدح والذم
والثواب والعقاب وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته فانه في هذه الصورة

نعلم بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل على ان
جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف واذا ثبت هذا في الشاهد
فنقيس الغائب عليه ونقول هذا الترجيح لا بد فيه من علة وتلك العلة
ليست الا علمه بان هذا حسن وبان ذاك قبيح لانا كلما علمناه قبيحا
علمنا هذه المرجوحية وكل ما علمناه حسنا علمنا هذه الراجحية
فلما دار العلم باحدهما مع العلم بالآخر وجودا وعدما علمنا ان العلة
في هذا البعث وفي هذا المنع ليس الا العلم بهذه الجهة واذا كان هذا
العلم حاصلا في حق الله تعالى وجب ان يترتب عليه هذا البعث وهذا
المنع هذا غاية تقرير كلام المعتزلة في هذه المسئلة والجواب اما المقدمة
الاولى من هذا الدليل فهي مبنية على ان الحسن والقبح انما يثبتان
لوجوه عائدة الى الفعل وقد ابطلنا هذه القاعدة سلمنا انه تعالى
عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه فلم قلتم ان كل من كان كذلك
فانه لا يفعل القبيح وتقريره انكم اما ان تقولوا ان كل ما كان كذلك
فانه يمتنع مع هذه الحالة ان يفعل القبيح او لا تدعوا الامتناع العقلي فان
ادعيتم الامتناع العقلي لم يكن الله تعالى قادرا مختارا لان الاستغناء
والعلم بذلك الاستغناء من لوازم ذاته وترك القبيح من لوازم هذا
الاستغناء وهذا العلم ولازم اللازم لازم فترك القبيح من لوازم
الذات المخصوصة واذا كان كذلك كان ترك القبيح امرا واجبا بالذات
ممتنع العدم واذا كان ترك القبيح واجبا بالذات كان ايصال الثواب
الى المستحق امرا واجبا وجوبا بالذات لان تركه لما كان قبيحا ممتنعا
بالذات كان فعله فعلا واجبا بالذات فحينئذ يلزم ان تكون ذاته تعالى
موجبة لحصول الثواب ووصوله الى المستحق وانه لا يكون قادرا على تركه
اصلا فاثبات الحكمة على هذا الوجه يقدح في كونه قادرا لان الحكمة
مفرعة على كونه قادرا والفرع اذا استلزم فساد الاصل كان باطلا
فالقول بالحكمة يجب ان يكون باطلا على هذا القول وايضا اذا كان الفعل

موقوفا

موقوفا على الداعي لزم الجبر واذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلا لجميع
افعال العباد بواسطة خلق القدرة والداعي الموجبين لها واذا كان
كذلك امتنع ان يقال انه تعالى لا يفعل هذه الافعال واما القسم الثاني
وهو ان يقولوا ان كونه تعالى غنيا مع كونه تعالى عالما بكونه غنيا لا يأتي
فعل القبيح ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف
منافاة ولا معاندة اصلا فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف
على انه تعالى لا يفعل القبيح لان كل ما لم يكن فيه امتناع لا يلزم من
فرض وجوده محال ولا فساد فهذا سؤال صعب على ما ذكروه

المسئلة السابعة والعشرون

في اثبات الجوهر الفرد

الى معرفة مسئلة الجوهر الفرد والاصل الثاني اثبات الخلاء فنحن قبل الخوض ط

في اثبات الجوهر الفرد اعلم انا قبل الخوض في مسئلة المعاد نفتقر الى
اصلين احدهما معرفة النفس ومعرفة النفس محتاجة في مسئلة المعاد
نذكر هذه المسائل الثلث اما مسئلة الجوهر الفرد فنقول لا شك ان
هذه الاجسام المحسوسة قابلة للانقسامات فهذه الانقسامات
الممكنة اما ان تكون موجودة بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين فهي اما
ان تكون متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة
لا مزيد عليها فالاول قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزاء متناهية
بالفعل وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه وهذا قول اكثر المتكلمين
والثاني قول من يقول هذا الجسم المحسوس مركب من اجزاء غير متناهية
بالفعل وهذا هو القول المنسوب الى النظام والثالث قول من يقول هذا
الجسم المحسوس واحد في نفسه كما انه واحد في الحقيقة الا انه قابل لانقسامات
الحس
غير متناهية لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة
بل بمعنى ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعد ذلك الانقسام
وان كان كل ما يخرج من الانقسامات الى الفعل ابدا فهو متناه كما انا
نقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له لا بمعنى انه يمكن وجود اشياء
غير متناهية فان ذلك محال بل بمعنى انه تعالى لا ينتهي في الخلق والايجاد

الى حدّ الآن ويمكنه بعد ذلك ان يوجد شيئاً اخر وانه كان كلّ ما يخرج
الى الوجود فانه متناه وهذا مذهب جمهور الفلاسفة والرابع قول من يقول
الجسم البسيط واحد فى نفسه لكنه قابل لانقسامات متناهية فهذا هو
تفاصيل المذاهب فى هذا الباب ويدلّ على انّ الجسم مركب من اجزاء
متناهية كلّ واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه وجوه الحجة الاولى
ان كانت الحركة مركبة من امور متتالية كلّ واحد منها لا يقبل القسمة
الزمانية بوجه من الوجوه كان الجسم مركباً من امور كلّ واحد منها لا يقبل
القسمة بوجه من الوجوه والمقدّم حق فالتالى مثله انّما قلنا انّ الحركة
مركبة من امور متتالية كلّ واحد منها لا يقبل القسمة الزمانية وذلك
لانّ الجسم نشاهد انه تحرك بعد ان لم يكن متحركاً فهذه الحركة صفة
زائدة على ذات الجسم ثم نقول هذه الصفة اما ان لا يحصل شيء منها
فى الحال او يحصل فان لم يحصل منها شيء فى الحال امتنع ان يصير
ماضياً ولا مستقبلاً وذلك لانّ الماضى هو الذى كان حاضراً فى وقت
من الاوقات وقد زال الآن والمستقبل هو الذى يتوقع ان يحضر فى زمان
من الازمنة الاتية وبعد لم يحضر فلو امتنع ان يكون له حضور بوجه من الوجوه
لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً ولا حاضراً وكلّ ما كان كذلك لم يكن
موجوداً البتة هذا خلف فثبت انه لا بدّ وان يحضر من الحركة شيء
فى الحال فذلك الحاضر فى الحال اما ان يقبل القسمة بحسب الزمان او لا يقبل
فان قبلها افرض فيه جزءان واحدهما قبل الاخر لان القسمة الزمانية
هكذى تكون فحين كان النصف الاول موجوداً لم يكن النصف الثانى
حاضراً وحين جا النصف الثانى صار النصف الاول فانياً وحينئذ
لا يكون الحاضر الموجود حاضراً موجوداً بل الحاضر الموجود منه نصفه ثم
نعيد التقسيم الاول فى ذلك النصف فالحاصل انّ كلّ ما كان منقسماً
بحسب القسمة الزمانية لم يكن مجموعه موجوداً فما كان موجوداً حاضراً
وجب ان لا يكون منقسماً بحسب القسمة الزمانية فثبت انّ الحاضر

من الحركة والحاصل منها فى الحال غير قابل للقسمة الزمانية اذا ثبت هذا
فنقول اذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب انقضائه شيء اخر هو ايضاً
حاضر فوجب ان لا يكون هو ايضاً منقسماً وهكذى القول فى جميع الاجزاء
الواقعة فى تلك الحركة الى اخرها فثبت بهذا البرهان القاهر انّ الحركة
مركبة من امور متتالية كلّ واحد منها غير قابل للقسمة البتة اذا ثبت
هذا قلنا وجب ان يكون الجسم ايضاً كذلك لانّ القدر الذى يقطع
من المسافة بالجزء الذى لا يتجزا من الحركة ان كان منقسماً كانت الحركة
الى نصفها نصف الحركة الى اخرها فحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة
منقسماً وقد فرضنا انه غير منقسم وان لم يكن منقسماً فهو المطلوب
ولما كانت الحركة مركبة من اجزاء متتالية كلّ واحد منها غير قابل للقسمة
وثبت انّ القدر المقطوع بكل واحد منها من المسافة غير منقسم وجب
ان يكون المسافة مركبة من اجزاء متلاصقة كلّ واحد منها غير قابل
للقسمة وهو المطلوب الحجة الثانية الزمان مركب من آنات متتالية
فوجب ان يكون الجسم مركباً من نقط متشافعة بيان المقدمة الاولى
من وجهين الاول الزمان كم فهو اما كم متصل او منفصل [اى متتابعة] لا جائز
ان يكون كماً متصلاً لانّ الماضى معدوم والمستقبل معدوم والآن
طرف فيلزم ان يكون احد المعدومين متصلاً بالمعدوم الاخر بطرف
موجود وهو محال فاذن هو كم منفصل فيكون مركباً من وحدات
متعاقبة وهو المطلوب والثانى انّ الآن الحاضر غير منقسم والا لم يكن
حاضراً واذا ثبت هذا فعدمه يقع ايضاً دفعة فيكون آن عدمه حاصلاً
عقيب وجوده وكذى القول فى الثانى وهذا يقتضى تعاقب الآنات
واذا ثبت انّ الزمان مركب من آنات متتالية وجب ان يكون الجسم
مركباً من نقط متشافعة للتقدير المذكور فى الطريقة الاولى الحجة الثالثة
النقطة موجود مشار اليه لا ينقسم ومتى كان الامر كذلك كان القول
بالجوهر الفرد لازماً اما قولنا النقطة موجود مشار اليه لا ينقسم فهذا لا ينم

الابحاث امور الاول ان النقطة موجود ~~مشار اليه لا ينقسم~~ حالا انا نقول
شيء وهذا متفق عليه ط م
الدليل عليه ان الخط متناه بالفعل واذا كان متناهياً بالفعل كانت
نهايته موجودة بالفعل ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط فثبت ان النقطة
موجودة بالفعل فان قيل نهاية الشيء عبارة عن انقطاع الشيء وانقطاع الشيء
عبارة عن انه فني وما بقي منه شيء البتة وعدم شيء آخر كيف يكون امراً
موجوداً قلنا نحن نعلم بالضرورة ان المقدارين اذا تماسا فهما انما
يتماسان بطرفيهما فلو كان طرف الشيء نفس العدم لكان معنى المماسة
هو ان عدم هذا يماس عدم ذلك وهذا غير معقول فعلمنا ان طرف الشيء
يستحيل ان يكون نفس العدم واما المطلوب الثاني وهو ان النقطة
شيء مشار اليه وذلك ظاهر لانه يمكننا ان نشير بالحس الى طرف الخط
واما المطلوب الثالث وهو ان النقطة غير قابلة للقسمة والذي يدل
عليه انها لو انقسمت لافترض فيها جزءان وحينئذ يكون طرف الخط
هو القسم الثاني منها فقط وحينئذ لا يكون الطرف طرفاً هذا خلف
فالحاصل ان كل ما كان منقسماً لم يكن كله طرفاً فما كان كله طرفاً
لم يكن منقسماً والنقطة عبارة عن نفس الطرف فوجب ان لا يكون
منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلثة ظهر ان النقطة
موجود مشار اليه غير منقسم واذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء اما ان يكون
جوهراً واما ان يكون عرضاً لا جائز ان يكون عرضاً والا لكان اما ان يكون
مفتقراً الى محل او لا يكون فان كان الاول فمحله ان كان منقسماً لزم
انقسامه بانقسام محله وذلك محال وان لم يكن منقسماً عاد التقسيم
فيه وهو انه اما ان يكون جوهراً او عرضاً ويلزم اما التسلسل وهو
محال او الانتهاء الى جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب الحجة الرابعة
اذا فرضنا خطاً قائماً على خط ثم ان الخط القائم انتقل من احد
جانبي الخط الثاني الى الجانب الآخر فهذا الخط المتحرك عليه صار
بجميع الاجزاء المفترضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك وطرف الخط

المتحرك

المتحرك نقطة وممسوس النقطة نقطة فالخط المتحرك عليه وجب ان يكون
مركباً من النقط التي كل واحد منها غير قابل للقسمة ولا معنى لقولنا
الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ الا ذلك الحجة الخامسة اذا وضعنا
كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع المماسة اما ان يكون منقسماً
او لا يكون والاول باطل والا لكان ذلك الموضع من الكرة منطبقاً
على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فذلك الموضع
من الكرة مستقيم فاذا دحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع
المماسة يكون ايضاً مستقيماً ثم ان موضع المماسة الثانية لا شك
انه متصل بموضع المماسة الاولى فان كان ذلك الاتصال على الاستقامة
صارت الكرة سطحاً مستوياً هذا خلف وان كان لا على الاستقامة
بل على الزاوية صارت الكرة مضلعة هذا خلف فثبت ان
موضع المماسة من الكرة شيء غير قابل للقسمة فاذا دحرجت
الكرة حتى تمت الدائرة كانت تلك الدائرة مركبة من مواضع
المماسات وتلك المواضع نقطة غير منقسمة فحينئذ حصلت
في تلك الدائرة خطاً مركباً من النقط المتتالية صفة وذلك هو المطلوب
الحجة السادسة لو كان الجسم قابلاً لانقسامات لا نهاية لها
لكان مركباً من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهذا محال فذاك محال
بيان المقام الاول من وجهين الاول وهو ان كل موضع اختص
بخاصية لا تحصل في سائر المواضع كان ذلك الموضع متميزاً بالفعل
عن سائر المواضع وكل نقطة يمكن فرضها في خط فان تلك النقطة
مختصة بخاصية ممتنعة الحصول في سائر النقط فيلزم ان يكون
كل واحد من النقط التي يمكن فرضها في الخط فانه يكون حاصلاً
بالفعل وجميع مقدمات هذه الحجة جلية الا قولنا ان كل واحد
من النقط التي يمكن فرضه في الخط فانه مختص بخاصية لا توجد
في سائر النقط التي يمكن فرضها والدليل عليه ان كل خط فان

مقطع النصف منه موضع معين ويستحيل ان يكون غير تلك النقطة
موضع التنصيف وكذى القول في مقطع الثلث ومقطع الربع
فانك ان زدت على مقطع الثلث شيئا او نقصت منه شيئا لم يكن
ذلك مقطع الثلث بل مقطعا آخر وهكذى القول في جميع المقاطع
التي لا نهاية لها فان لكل واحد منها موضعا لا يمكن ان يزاد عليه او
ينقص منه فثبت ان كل نقطة يمكن فرضها في هذا الخط فانها
مختصة بخاصية يمتنع حصولها في سائر النقط الممكنة الفرض في
هذا الخط فثبت انه لو كان الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها
لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل الوجه الثاني في
تقرير هذه المقدمة انا اذا اشرنا الى جسم بسيط فان صريح العقل
يشهد بان هذا النصف منه مغاير للنصف الآخر منه اذا عرفت هذا
فنقول هذان النصفان قبل اشارتنا اليهما اما ان يقال انهما كانا
موجودين او ما كانا موجودين فان كانا موجودين فهما كانا اثنين
فهذان الجزءان كانا موجودين بالفعل ثم ننقل الكلام الى نصفي كل
كل واحد من ذينك النصفين الى آخر الانقسامات الممكنة فيلزم ان يقال
انه بحسب الانقسامات الممكنة يحصل في الجسم اجزاء بالفعل
وهو المطلوب واما ان قلنا ان هذين الجزئين اللذين نشير اليهما
ما كانا موجودين قبل اشارتنا اليهما بل هذان الجسمان انما حدثا
عند اشارتنا اليهما فيلزم ان يقال بان ذلك الجسم الذي كان قبل
اشارتنا اليه واحدا صار فانيا عند هذه الاشارة وحدث عند
هذه الاشارة هذان النصفان وهذا يقتضي ان يقال الاجسام تعدم
وتوجد بحسب تغير الاشارات وهذا يقتضي ان هذه السموات
والارضين والجبال والبحار تعدم وتوجد في كل يوم الف الف مرة
بحسب اشارات المشيرين وتوهمات المتوهمين ومعلوم ان
هذا لا يليق بالعقلاء فثبت بما ذكرنا ان كل شيء يقبل الانقسام فان

ذلك

ذلك الانقسام كان موجودا فيه بالفعل قبل التقسيم وظهر ان التقسيم
عبارة عن تفريق المتجاورين كما يقوله المتكلمون فثبت ان الجسم
لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكانت الاجزاء التي لا نهاية لها موجودة
فيه بالفعل واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان هذه الاجسام
المتناهية في المقدار يمتنع ان يكون مركبة من اجزاء غير متناهية
في العدد ويدل عليه وجوه الاول ان زيادة العدد اما ان يوجب زيادة
المقدار او لا يوجب فان لم يوجب لم يكن تألفها سببا لازدياد المقدار
فلم تكن المقادير حاصلة البتة منها هذا خلف واما ان كان ازدياد العدد
موجبا لازدياد المقدار كانت نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد
الى العدد فكما ان بعضها ازيد من البعض في المقدار وجب ان يكون بعضها
ازيد من البعض في العدد والعدد الناقص متناه والزائد زاد على الناقص
بمقدار متناه فيكون زائدا على عدده بعدد متناه فيكون عدد الزائد
متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف الثاني ان المسافة لو كانت
مركبة من اجزاء غير متناهية لكان لا يمكن الوصول من اولها الى آخرها
الا بعد الوصول الى نصفها ولا يمكن الوصول الى نصفها الا بعد الوصول
الى ربعها فلو كانت فيها اقسام غير متناهية لامتنع الوصول من اولها
الى آخرها في مدة متناهية ولما لم يكن ذلك ممتنعا علمنا ان المقاطع
الحاصلة في المسافة متناهية الثالث لو كانت المقاطع الحاصلة في المسافة
غير متناهية لامتنع ان يصل السريع الى البطيء وذلك لانه اذا ابتدأ البطيء
ثم ابتدأ السريع بعده فالى ان وصل السريع الى الموضع الذي وصل اليه
البطيء يكون البطيء قد قطع بعض الاجزاء والى ان يصل السريع ايضا الى
ذلك الموضع الثاني يكون قد وصل البطيء الى موضع ثالث فلو حصل
في الجسم مقاطع غير متناهية لكان كلما وصل السريع الى موضع يكون
البطيء قد تعداه فكان يجب ان لا يصل السريع الى البطيء وحيث يصل اليه
علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية اما الفلاسفة فقد ادعوا

اولان القسمة الوهمية غير متناهية واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى
ان كل ما كان متحيزا مختصا بجهة فان يمينه غير يساره وقدامه غير
خلفه وفوقه غير تحته فكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب
الستة فلا يكون فردا بل يكون منقسما وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة
اخرى وهي انا اذا فرضنا خطا مركبا من جواهر ثلثة متماسة فالوسط
يلاقي ما على يمينه بعين ما به يلاقي ما على يساره او بغيره والاول باطل
والا لكان كل واحد من الطرفين متداخلا بكليته ذات الوسط وهذا
لا يكون ملاقاة بل يكون مداخلة وحينئذ يكون كل واحد من الطرفين
متداخلا بكليته في كلية ذات الوسط وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع
الاجزاء الثلاثة ازيد في المقدار من الجزء الواحد وحينئذ لا يكون تالف
هذه الاجزاء سببا لازدياد القدر والحجم ولا يكون الاعظام متالفة من
تركيبها وكل ذلك باطل ولما بطل هذا القسم ثبت ان الوسطاني يماس
ما على يمينه بغير الجانب الذي به يماس ما على يساره واذا كان كذلك
كان الجوهر الفرد منقسما الحجة الثانية انا اذا فرضنا سطحا
مركبا من جواهر لا يتجزى فاذا وقع الضوء على احد وجهي ذلك السطح صار
ذلك الوجه مضيئا والوجه الاخر منه لا يصير مضيئا والمضيء مغاير لما
ليس بمضيء فكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركب ذلك السطح يكون
احد وجهيه مضيئا والاخر غير مضيء فيكون كل واحد منهما منقسما
الحجة الثالثة انا اذا ركبنا خطا من ثلثة اجزاء متماسة ووضعنا
على طرفي هذا الخط جزئين فعلى هذا التقدير بقي ما فوق الجوهر الوسطاني
خاليا فاذا فرضنا ان الجوهرين الموضوعين على طرفي الخط تحركا الى الوسط
لزم ان يصير كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الوسطاني وذلك
يوجب القسمة لا يقال ما الدليل على ان حركتهما ممكنة في هذه الصورة
لانا نقول الجزء كل واحد منهما قابل للحركة وما فوق الجزء الوسطاني
فارغ واذا كان الشيء قابلا للحركة وكان المتحرك اليه خاليا كانت الحركة

ممكنة

ممكنة قطعا الحجة الرابعة انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة
اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا اخر وفرضنا
ان هذين الجزئين ابتدآ بالحركة معا وانتهيا معا فمن الضرورة ان كل واحد
منهما لما مر بالاخر فقد تحاذيا والمحاذاة لا تحصل الا عند وقوع كل واحد
منهما على منتصف الثاني والثالث ومتى كان الامر كذلك كانت القسمة
لازمة الحجة الخامسة انا نفرض مربعا مركبا من خطوط اربعة متماسة
وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من اربعة اجزاء متماسة فيكون
هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا وقطره هو الخط المركب من الجزء الاول
من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع
فهذه الاجزاء اما ان تكون متلاقية او غير متلاقية فان كانت متلاقية
لزم ان يكون القطر مساويا للضلعين وهو محال وان كانت غير متلاقية
فكل واحد من تلك الفرج اما ان يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزى واما ان يكون
اقل من ذلك والاول يقتضي ان يكون القطر في مقدار سبعة اجزاء والضلعان
ايضا كذلك فيكون القطر مساويا لمجموع الضلعين وذلك محال واما
ان كان كل واحد من تلك الفرج اقل من الجوهر الفرد لزمت القسمة
الحجة السادسة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فعند طلوع الشمس
يقع لها ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد ذلك الظل
انتقاصا فاذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد فاما
ان لا ينتقص البتة من الظل شيء او ينتقص والاول باطل لانه لو عقل
ان يرتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شيء لعقل حتى تصل الشمس
الى وسط السماء ويبقى الظل كما كان وهو محال واما ان انتقص من الظل
شيء فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا واحدا انتقص من الظل
جزء واحد وحينئذ يلزم ان يكون طول الظل مثل مقدار ربع الفلك
وهو محال او يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من الظل اقل من جزء
وذلك يوجب الانقسام الحجة السابعة انا اذا استدار الفلك استدارت

...ان ترتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص
...ن الظل شيء ح

منطقة واستدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة اذا عرفت
هذا فنقول اذا تحركت المنطقة جزءاً فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب
الموازية للمنطقة ان تحركت ايضاً جزءاً لزم ان يكون مدار تلك
الدائرة الصغيرة مساوياً لمدار المنطقة هذا خلف واما ان لم يتحرك
البتة فحينئذ يلزم وقوع التفكك في اجزاء الفلك وذلك باطل اما اولا
فلان الدلائل الفلسفية قائمة على ان اجرام الافلاك لا تقبل الانخراق
والتفكك واما ثانياً فلان القرآن وصفها بكونها سبعاً شداداً
وذلك ينافي وقوع التفكك فيها فلم يبق الا ان يقال مهما تحركت
المنطقة جزءاً تحركت تلك الدائرة الصغيرة اقل من جزء وهو المطلوب
وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرحى ويلزمون عليه تفكك
اجزاء الرحى والمتكلمون يلتزمونه ويقولون انه سبحانه فاعل مختار
فهو يفكك اجزاء الرحى حال استدارتها ثم يعيد التأليف والتركيب
اليها حال وقوفها والفلاسفة يدفعونه هذا من وجهين الاول
الاستبعاد والثاني ان الانسان لو الصق عقبه بالارض وادار نفسه
فحينئذ يلزم ان يتفكك اجزاء بدن الانسان في تلك الحالة ومن المعلوم
ان الانسان يعلم بالضرورة انه في هذه الحالة بقيت اجزاء بدنه
متلاصقة كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكك الحجة الثامنة
لهم اذا فرضنا مربعاً متساوي الاضلاع بحيث يكون كل واحد
من اضلاعه عشرة لزم ان يكون قطره جذر مائتين ببرهان شكل العروس
لكن ليس للمائتين جذر صحيح فعلمنا ان القول بالقسمة لازم الحجة
التاسعة لهم بطوء الحركة ليس لتخلل السكنات ومتى كان الامر
كذلك كان الجسم قابلاً للقسمة ابداً بيان الاول انا نفرض فرساً
جواداً شديد العدو بحيث يعدو من اول النهار الى وقت الظهر
خمسين فرسخاً فهذه الحركة مع انها في غاية السرعة تكون ابطأ من الحركة اليومية صح
فانها تحركت من اول اليوم الى وقت الظهر ربع الفلك الاعظم اذا ثبت

هنا

هذا فنقول لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات يلزم ان يكون نسبة
سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك
الاعظم على حركات الفرس لكن حركات الفلك ازيد من حركات هذا
الفرس الف الف مرة فيلزم ان يقال سكنات هذا الفرس ازيد من حركاته
الف الف مرة ولو كان الامر كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة فيما بين
تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بالضد فانا لا نشاهد في حركات الفرس
المذكور شيئاً من السكنات فعلمنا انه ليس بطوء الحركات لاجل تخلل
السكنات اذا ثبت هذا فنقول يلزم ان يكون الجسم قابلاً للقسمة ابداً
لانه لو كان مركباً من الاجزاء التي لا تتجزأ فلنفرض زماناً قطعت الحركة
السريعة فيه جزءاً لا يتجزأ ففي ذلك الزمان ان قطع البطيء اقل من جزء
لزم انقسام الجزء وهو المطلوب الحجة العاشرة لهم كل متحيز فهو متناه
وكل متناه فانه يحيط به حد او حدود فان احاط به حد واحد فهو الكرة
واذا الصقت الكرات حصلت فيما بينها فرج بحيث يكون كل واحد
من تلك الفرج اصغر من كل واحد من تلك الكرات فقد وجد شيء اصغر
من الجوهر الفرد فينقسم الجوهر الفرد وان احاط به حدود مختلفة فهو
المضلعات كالمثلث والمربع وكل ما كان كذلك فان جانب الزاوية
منه اصغر من جانب الضلع وكل ما وقع التفاوت بالصغر والكبر في اجزائه
وجوانبه كان قابلاً للانقسام فالجوهر الفرد قابل للانقسام فثبت ان
الجوهر الفرد الذي يقول به المتكلمون لا بد وان يكون منقسماً على جميع
التقديرات ولنقتصر من دلائل نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة
فان لنا كتاباً مفرداً في هذه المسئلة من اراد الاستقصاء فيها طالع ذلك
الكتاب واعلم انا نجيب عن جميع هذه الشبه بجواب واحد ونحيل
بالاجوبة المفصلة على ذلك الكتاب فنقول ان جميع هذه الوجوه مشتركة
في شيء واحد وهو انه قد اختص احد جانبي الجزء بخاصية لا يحصل
في الجانب الآخر منه لكن هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية

بالفعل والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى فما هو نتيجة هذه الشبهة
لا يقولون به وما يقولون به وهو كلا نقسام بالقوة فقط لا تنتجه هذه الوجوه
فثبت سقوط هذه الوجوه باسرها واما الاجوبة المفصلة فهي مذكورة
في الكتاب الذي صنفناه في هذه المسئلة

المسئلة الثامنة والعشرون

في حقيقة النفس اعلم ان مرادنا من لفظة النفس هو الشيء الذي يشير اليه
كل انسان بقوله انا حين يقول انا فعلت وانا ادركت اذا عرفت هذا فنقول
العقلاء اختلفوا في حقيقة النفس وضبط تلك المذاهب ان يقال الذي
يشير اليه كل احد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما
ولا جسمانيا او يكون مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا
فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يقال انه هو هذا الهيكل المحسوس
او جسم حاصل في داخله والقول الاول هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين
الا انه ضعيف ويدل على ضعفه وجهان الاول اني اعلم ببديهة عقلي
اني الان عين الذي كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل
الموجود ليس هو الذي موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة لان اجزاء
هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال وتارة بسائر انواع التحللات
من العرق وانفصال الفضلات من الدماميل ولانه محتاج الى الغذاء
والغذاء عبارة عما يصير بدلا لما تحلل من البدن وكيف لا يكون كذلك
والبدن حار رطب والحار اذا عمل في الرطب اصعد عنه الاجزاء
البخارية وحللها واذا ثبت ان هذا الانسان هو بعينه الذي كان
موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وثبت ان هذا الهيكل ليس
هو الذي كان موجودا قبل ذلك ثبت قطعا ان الانسان ليس عبارة
عن هذا الهيكل الوجه الثاني اني اعلم بالضرورة في حال ما اكون
غافلا عن جميع ما لي من الاعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فوجب القطع بان ما هو المشار اليه بقولي
انا مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة واما القول الثاني

انه

تعريف النفس

ان الانسان عبارة عن جسم موجود في داخل هذا الهيكل فهذا القول
فيه وجوه احدها قول افلوطرخس وهو انه عبارة عن الاجزاء النارية
السارية في هذا الهيكل قال لان خاصية النار الاشراق والحركة والنفس
خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية والادراك من جنس الاشراق
فثبت ان النفس عبارة عن النار قالوا ويتايد هذا بما يقوله الاطباء
ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية وثانيها قول ديوجانس وهو ان النفس
هو الهواء قال وذلك لانه متى كان النفس مترددا كانت الحيوة باقية
واذا انقطع النفس زالت الحيوة فوجب ان يكون النفس عبارة
عن النفس وهو الهواء المستنشق المتردد في مخارق البدن وايضا
من خواص الهواء انه لا لون له ويدخل في المنافذ الضيقة ويقبل الاشكال
المختلفة والجسم الذي يكون فيه يكون مستقلا بذاته كالزق المنفوخ
والنفس موصوفة بهذه الصفات فثبت ان النفس هو النفس
وثالثها قول ثاليس الملطي ان النفس هو الماء قال لان الماء سبب
حصول النشو والنمو والنفس ايضا كذلك فكان النفس هو الماء
واعلم ان دلائل هذه الاقوال الثلثة كلها ضعيفة لانها اقيسة
مركبة من موجبتين في الشكل الثاني وذلك غير منتج لانه لا يمتنع
في العقل استواء الماهيات المختلفة في بعض الصفات ورابعها
ان النفس عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة بشرط ان يكون لكل
واحد منها مقدار معين واحتجوا عليه بانه مهما كانت هذه الاخلاط
الاربعة باقية على كمياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة كانت
الحيوة باقية ومهما لم يبق تلك الكميات وتلك الكيفيات زالت
الحيوة وهذا الدليل ضعيف لان الدوران لا يفيد العلية وخامسها
ان النفس عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن وسادسها
ان الاجسام مختلفة بماهياتها وذلك لان جسم الارض جسم
كثيف وانه البتة لا ينقلب لطيفا وجسم النار جسم لطيف وانه

البتة لا ينقلب كثيفاً اذا عرفت هذا فنقول النفس اجسام لطيفة
لذواتها حية لذواتها فتلك الاجسام اذا شابكت هذا الهيكل
وسرت فيه سريان ماء الورد في الورد وسريان النار في الفحم و
سريان دهن السمسم صار هذا الهيكل حياً بسبب تلك المشابكة في جرم السمسم
والذوبان والانحلال والتبدل لا يتطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية
وانما يتطرق الى هذا الهيكل فما دامت الاعضاء والاخلاط قابلة
لسريان تلك الاجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها بقي الهيكل
حياً فاذا خرجت الاعضاء والاخلاط عن القابلية انفصلت
تلك الاجسام اللطيفة عنها فكان ذلك هو الموت وسابعها
ان النفس عبارة عن المزاج الذي هو عبارة عن اعتدال الاركان
وذلك لان الاركان والاخلاط اذا امتزج بعضها بالبعض فحصل
هناك كيفية معتدلة متوسطة هي المزاج فذلك الاعتدال عبارة
عن النفس وعن الحيوة وثامنها ان النفس عبارة عن الاجسام
اللطيفة المتكونة في البطن الايسر من القلب النافذة في الشرايين
النابتة منه الى جملة اجزاء البدن وتاسعها ان النفس عبارة عن الارواح
المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول قوى الحس والحركة والحفظ
والفكر والذكر النافذة من الدماغ في شظايا الاعصاب النابتة منه
الى اقاصي البدن وعاشرها ان اجزاء هذا البدن على قسمين بعضها
اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى اخره من غير ان يتطرق اليها شيء
من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات وبعضها
اجزاء عارضة تبعية تارة تزداد وتارة تنقص فالنفس والشيء
المشار اليه لكل احد بقوله انا هو القسم الاول من الاجزاء واذا عرفت
هذا فما هو اجزاء اصلية بالنسبة الى زيد كان اجزاء فاضلة بالنسبة
الى عمرو وبالعكس وهذا القول اختيار المحققين من المتكلمين وبهذا
القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكري الحشر والنشر فهذا كله

تفصيل قول من قال النفس جسم واما القسم الثاني وهو قول من قال النفس
شيء جسماني فهذا فيه اقوال احدها قول من قال انه عبارة عن صفة الحيوة
وثانيها قول من قال انه عبارة عن الشكل والتخطيط وثالثها قول من التشكيل
قال انه عبارة عن تناسب الاركان والاخلاط واما القسم الثالث
وهو قول من قال النفس ليس بجسم ولا بجسماني فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة
ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي ومذهب اكثر الاخباريين من الامامية
ومن المتأخرين اختيار الغزالي وابي القاسم الراغب واعلم ان الفلاسفة والحليمي
ذكروا في اثبات هذا القول وجوهاً كثيرة اعرضنا عليها في كتبنا الحكمية
الا ان اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره هاهنا قالوا لا شك في وجود
معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف
بتلك العلوم غير منقسم وكل متحيز فهو منقسم فاذن الموصوف بتلك العلوم
لا متحيز ولا حال في المتحيز اما المقدمة الاولى وهي اثبات معلومات غير قابلة
للقسمة فيدل عليه وجهان الاول انا نعرف ذات الله تعالى سبحانه وثبت
انه ذات الله تعالى غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه وايضاً نعرف الوحدة
والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه الثاني لا شك انا نعرف شيئاً
فذلك الشيء اما مفرد واما مركب فان كان مفرداً فقد حصل المطلوب
وان كان مركباً فكل مركب فهو مركب من المفردات والعلم بالمركب مسبوق
بالعلم بمفرداته فثبت انا نعلم اموراً مفردة اما المقدمة الثانية وهو ان
المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم غير قابل للانقسام والذي يدل عليه
انه لو كان ذلك العلم قابلاً للانقسام لكان ما يفرض جزءاً لذلك العلم
اما ان يكون علماً بذلك المعلوم او يكون علماً بجزء من اجزاء ذلك المعلوم
او لا يكون علماً بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزاء ذلك المعلوم فان كان
جزء العلم علماً بذلك المعلوم لزم ان يكون الجزء مساوياً للكل في تمام الماهية
وذلك محال وان كان متعلقاً بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك
المعلوم وهو محال وان لم يكن علماً لا بذلك المعلوم ولا بشيء من اجزائه

فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زائد بسبب ذلك الاجتماع
او لا يحدث فان لم يحدث البتة امر زائد لزم ان لا يكون ذلك المجموع عالما
بذلك المعلوم فان العلم بالشيء لا يكون علما بذلك الشيء هذا خلف وان حدثت
حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزائدة وان كانت قابلة
للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه ولزم التسلسل وان لم تقبل القسمة فالعلم
بهذا المعلوم هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع وانه غير قابل
للقسمة فحينئذ يحصل ما ذكرنا ان المعلوم اذا لم يقبل القسمة كان
العلم به غير قابل للقسمة اما المقدمة الثالثة وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا
للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمة فالذي يدل عليه
ان كل ما كان قابلا للقسمة افترض فيه جزءان فالعرض الحاصل فيه اما ان يكون
بتمامه حاصلا في كل واحد من النصفين او يكون بتمامه حاصلا في احد النصفين
دون الثاني او يكون بعضه حاصلا في احد نصفيه والبعض الاخر منه حاصلا
في النصف الثاني من المحل او لا يكون شيء من ذلك اما الاول وهو ان يحصل
بتمامه في هذا النصف وبتمامه في النصف الثاني فهذا يقتضي حصول العرض
الواحد في المحلين دفعة وهو محال واما الثاني وهو ان يحصل بتمامه في
احد النصفين منه دون الثاني فحينئذ ننقل الكلام الى ذلك النصف
وبالجملة كل ما يكون منقسما فان ذلك العرض لا يكون حالا فيه وهذا
يلزمه من باب عكس النقيض ان ما يكون العرض حالا فيه فانه لا يكون
منقسما واما الثالث وهو ان يقال يتوزع الحال على المحل فهذا يقتضي
انقسام الحال وقد بينا انه محال اما الرابع وهو ان لا يكون شيء من هذه
الاقسام فهذا محال لانه اذا كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال
وعن جملة اجزاء الحال كان كل واحد من اجزاء جملة المحل خاليا عن الحال
بالكلية ومتى كان الامر كذلك امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم
به ضروري فثبت ان الحال اذا كان غير منقسم كان المحل ايضا غير
منقسم اما المقدمة الرابعة وهي قولنا ان كل متحيز فهو منقسم فهذا بناء على مسئلة الجوهر الفرد

وقد

وقد تقدم القول فيه وحينئذ يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات
الاربع ان الشيء الذي هو موصوف منا بالمعارف والعلوم موجود ليس
بمتحيز ولا حال في المتحيز وهو المطلوب واعلم انا لا نسلم ان كل متحيز
وهو يقبل القسمة ابدا وقد قدمنا الدلائل على اثبات الجوهر الفرد سلمنا
ذلك لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم ويدل عليه وجوه احدها
ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة فهي ان كانت جوهرا فقد ثبت
الجوهر الفرد وان كانت عرضا افتقرت الى محل فذلك المحل ان كان منقسما
لزم انقسام النقطة لانقسام محله وهو محال وان لم يكن منقسما فقد ثبت
الجوهر الفرد وثانيها ان الوحدة عرض وهي من اشد الاشياء مباعدة عن الكثرة
ثم الجسم قد يوصف بالوحدة فثبت ان ما لا يقبل القسمة يصح قيامه
بالجسم وثالثها ان الاضافات كالابوة والبنوة قائمة بالاجسام ويمتنع
ان يقال قام بنصف هيكل الاب نصف الابوة وقام بثلثه ثلثها ورابعها
ان الوجود صفة قائمة بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه نصف الوجود
وبثلثه ثلث الوجود او يلزم ذلك ويقال ان نصف الوجود ايضا وجود
و~~ثلث الوجود او يلزم ذلك ويقال ان نصف الوجود ايضا وجود~~ وثلث الوجود
وجود لكن اذا جاز هذا فلم لا يجوز ~~ايضا وجود وثلث الوجود وجود~~
ان يقال العلم القائم بالجسم المنقسم يكون منقسما ويكون ايضا
نصف العلم علما وثلث العلم علما فهذا ما في هذه المسئلة وبالله التوفيق

المسئلة التاسعة والعشرون في اثبات الخلاء

في اثبات الخلاء

اعلم ان مرادنا من الخلاء هو ان يوجد جسمان لا يتماسان ولا يحصل بينهما ما يماسه
واكثر العقلاء سلفا ينكرون الخلاء داخل العالم الا ابا البركات البغدادي فانه
يثبته واقوى ما قيل في اثبات الخلاء وجهان الحجة الاولى ان الجسم اذا انتقل
من مكان الى مكان فالمكان المنتقل اليه اما ان يقال انه كان قبل انتقال هذا
المنتقل اليه خاليا او كان مملوا فان قلنا انه كان خاليا فقد ثبت القول
بالخلاء وان قلنا انه كان مملوا فعند انتقال هذا الجسم اليه اما ان يقال انه

بقي ذلك الجسم فيه او انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان اخر
فان بقي ذلك الجسم فيه حال ما انتقل هذا الجسم اليه لزم اجتماع الجسمين
في مكان واحد وهو محال وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان فاما ان يقال
انه انتقل الى مكان ذلك الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان جسم اخر
فان كان الاول لزم الدور لان هذا لا يمكنه الانتقال عن مكانه الا اذا فرغ المكان
عنه الثاني ولن يفرغ المكان عنه الثاني الا اذا فرغ المكان الاول عن الجسم
الاول وما افضى الى الدور امتنع وجوده واما ان انتقل الى مكان اخر
عاد التقسيم الاول فيه ويلزم ان يقال مهما تحركت النملة او القملة ان يتحرك
جملة عالم الاجسام وذلك محال فثبت ان القول بعدم الخلاء يفضي الى
اقسام باطلة فيكون القول بعدم الخلاء باطلا فيكون القول بالخلاء حقاً
فان قيل فعلى هذا التقدير يلزمكم ان تقولوا انه اذا تحركت الذرة في قعر البحر
المحيط انه يندفع كلية ذلك البحر وتبقى داخل الماء احيازاً خالية وذلك
بعيد لان الماء جرم ثقيل سيال فاذا وجد موضعاً خالياً سال اليه بالطبع
قلنا اثبات الخلاء داخل ماء البحر غير بعيد على قولنا لان عندنا خالق العالم
فاعل مختار فلا يبعد ان يمنع اجزاء الماء عن السيلان الى تلك الاحياز
الفارغة الا ان للقائل ان يقول فلم لا يجوز ان يقال العالم كله ملا الا ان الجسم
اذا انتقل من مكان الى مكان فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذي
كان حاصلا في المكان المنتقل اليه ويخلق جسماً في المكان المنتقل عنه
وعلى هذا التقدير يسقط دليلكم الحجة الثانية في اثبات الخلاء انا اذا فرضنا
سطحين مستويين انطبق احدهما بتمامه على الاخر ثم اذا فرضنا ارتفاع
احدهما عن الاخر دفعة فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلاء فيما بين
ذينك الجسمين فها هنا مقدمات المقدمة الاولى انه يمكن فرض سطحين
مستويين من كل الوجوه ويدل على امكانه ان عدم الاستواء في السطح
اما ان يكون بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب
حصول مسام فيه اما الاول فلا بد وان يكون بسبب سطوح صغار

تتصل

يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء
الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال
واما حصول المسام في اخر السطح فهذا لو حصل فلا بد وان يحصل بين كل
منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركباً من نقط متباينة وذلك
محال فثبت القول بوجود سطوح مستوية واما المقدمة الثانية وهي انه
يجوز وجود سطحين مستويين يتماسان بالكلية فهذا ظاهر لان تماس
بعض جوانب السطوح ممكن فيكون تماسها ايضاً بالكلية ممكنا لان
جميع الاجزاء المفروضة في السطح الواحد متساوية فما صح على البعض جاز
على الباقي واما المقدمة الثالثة فهي ان ارتفاع احد السطحين بكليته
عن السطح الاخر ممكن فبرهانه ان احد السطحين لما كان بكليته مماساً
للسطح الاخر فاذا ارتفع احد اجزائه عما تحته فالجزء المتصل به يجب ايضاً
ان يرتفع عما تحته والا لزم الانفكاك ووقوع في ذلك السطح وهو باطل والمقدمة
الرابعة اذا حصلت هذه الامور لزم وقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين
وذلك لانه لو حصل جسم فيما بينهما لكان ذلك الجسم اما ان ينتقل
من الخارج اليه او يحصل من مسام السطح الاعلى والاسفل فان انتقل
من الخارج الى ذلك الوسط فحين يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا في
الطرفين لا يكون حاصلا في الوسط ففي ذلك الوقت يكون الوسط خالياً
وهو المطلوب واما القول بانه يدخل من مسام الاعلى والاسفل فهو ايضاً
باطل لانا فرضنا الكلام في سطحين لا شيء من المسام بينهما وايضاً فبتقدير
حصول المسام الا انه لا بد وان يحصل بين كل منفذين من تلك المسام
سطح متصل فالشيء الذي نزل من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف
تلك الفرجة لا يكون حاصلا في وسط السطح المتوسط فيما بين الفرجتين
فيكون ذلك الوسط خالياً لا محالة فثبت ان القول بالخلاء لازم على كل
التقديرات واعلم ان هذه الحجة لا يمكن الجواب عنها على اصول الفلاسفة
الا ان اصول الاسلاميين عليها سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقال

على

في اول وقت رفع احد السطحين عن الاخر يخلق الفاعل المختار فيما بينهما
جسماً وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلاء البتة اما انتفاء الخلاء فقد احتجوا
بوجوه الحجة الاولى انه كل خلاء فانه قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة بدليل
ان الخلاء الحاصل بين طرفي الطاس اقل من الخلاء الحاصل بين جداري
البلد والخلاء الحاصل بين جداري البلد اقل من الخلاء الحاصل بين السماء
والارض فثبت انه كل خلاء فانه قابل للمساواة والمفاوتة وكل ما كان
كذلك امتنع ان يكون عدماً لانه لا يمكن ان يقال هذا العدم نصف ذلك
العدم او ثلثه وان ذلك العدم اضعاف ذلك العدم ولا يمكن ان يقال
هذا العدم عشرة اذرع والف ذراع والخلاء يمكن وصفه بهذه الاوصاف
فثبت ان الخلاء لو حصل لكان موجوداً قابلاً للتقدير فلا يكون الخلاء
عدماً بل مقداراً والمقدار اما ان يكون عبارة عن نفس الجسم او عن صفة
قائمة بالجسم فثبت انه لو فرض الخلاء حاصلاً لما كان خلاء بل كان ملاء
فاذن فرض الخلاء يفضي ثبوته الى نفيه فكان القول به باطلاً الحجة الثانية
لهم لو فرضنا الخلاء لكانت الحركة فيه اما ان يقع في زمان اولا في زمان
والقسمان باطلان فالقول بالخلاء باطل انما قلنا ان الحركة فيه يمتنع
وقوعها في زمان وذلك لان المتحرك فيه كل ما كان ارق كانت المعاوقة
فيه اقل فكانت الحركة فيه لا محالة اسرع اذا ثبت هذا فلنفرض مائة
ذراع من المسافة ولنفرض انها لو كانت خلاء لتم قطعها في ساعة واحدة
ولو كانت ملاء من الهواء لتم قطعها في عشر ساعات فاذا فرضنا ملاء اقل
معاوقة من الهواء بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهواء كنسبة
زمان الحركة في الخلاء الى الحركة في الهواء لزم ان يقع قطع تلك المسافة
المملوة من ذلك الملاء الرقيق في ساعة واحدة فتكون الحركة في الملاء
مثل الحركة في الخلاء فتكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق وذلك
محال فثبت انه لو صح القول بالخلاء امتنع وقوع الحركة فيه في زمان
وانما قلنا انه يمتنع وقوع الحركة في الخلاء لا في زمان لانه كل حركة فهي

على مسافة وكل مسافة منقسمة واذا كان كذلك كانت الحركة الى
نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى اخرها ومتى كان كذلك كانت
الحركة واقعة في الزمان فثبت بما ذكرنا ان الحركة في الخلاء اما ان تحصل
في زمان اولا في زمان وثبت فساد القسمين فوجب القطع بانه القول
بوجود الخلاء باطل الحجة الثالثة لهم لو فرضنا الخلاء لكان ذلك الخلاء
متشابه الاجزاء واذا كان الامر كذلك امتنع ان يبقى الجسم فيه ساكناً
لان بقاءه في حيز معين مع كونه مشابهاً لسائر الاحياز ترجيح لاحد المتساويين
على الاخر من غير مرجح ويمتنع ايضاً ان يبقى الجسم فيه متحركاً لان انتقاله
من احد الحيزين الى الحيز الاخر تخصيص للمنتقل عنه بالهرب وللمنتقل اليه
بالطلب وذلك ايضاً ترجيح لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح
وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار يخصص الجسم ببعض
تلك الاحياز على التعيين بمجرد القصد والاختيار لانا نقول اذا كانت الاحياز
متساوية من جميع الاعتبارات والوجوه كانت نسبة الارادة والقدرة
الى كلها على السوية فلو اقتضت القدرة والارادة تخصيص ذلك الجوهر
ببعض تلك الاحياز دون البعض من غير مرجح اصلاً كان ذلك
ترجيحاً لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال الجواب عن الاول
لا نسلم ان نفس الخلاء يقبل التقدير والمساواة والمفاوتة بل الشيء الذي
يمكن حصوله في الخلاء يقبل هذه الاحكام مثلاً لا نقول الخلاء الذي
بين طرفي الطاس اقل من الخلاء الذي بين طرفي البلد بل نقول الاجسام
التي يمكن حصولها بين طرفي الطاس اقل من الاجسام التي يمكن حصولها
بين طرفي البلد والجواب عن الثاني لم لا يجوز ان يقال الحركة من حيث
انها حركة يستدعي قدراً من الزمان وبسبب ما في المسافة من المعاوقة
يستدعي قدراً اخر من الزمان اذا عرفت هذا فنقول اذا فرضنا ان مائة
ذراع من الخلاء لا يمكن قطعها الا في ساعة واحدة ثم فرضنا ملاء
ارق من الهواء بحيث تكون نسبة ما فيها من المعاوقة الى المعاوقة التي

في الهواء نسبة العشر فهذه الحركة تحصل في ساعة وعشر ساعة اما
الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر الساعة فبسبب حصول هذه المعاوقة
الضعيفة واما الحركة في الخلاء الصرف فانها تحصل في ساعة واحدة
فقط فعلمنا ان ما ذكروه مغالطة والجواب الثالث ان حاصل الكلام
فيه يرجع الى ان القادر المختار هل يمكنه ترجيح احد المثلين على الآخر
بمحض كونه قادراً مختاراً ام لا وعندنا ان ذلك غير ممتنع على ما قررناه
في مسئلة القادر فزال السؤال **المسئلة الثلاثون**

في المعاد وفيه فصول **الفصل الاول** في اعادة المعدوم اختلف العقلاء
في ان الشيء اذا عدم وفني هل تمكن اعادته بعينه مرة اخرى اما الفلاسفة
فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
واما جملة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة
الا انهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم
شيء فالشيء اذا عدم فلم يبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود
عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي العدم والوجود لاجرم قالوا
اعادة المعدوم جائزة واما اصحابنا فانهم يقولون الشيء اذا عدم فقد بطلت
ذاته وصار نفياً محضاً وعدماً صرفاً ولم يبق له حال العدم هوية ولا
خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله
تعالى اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به احد من طوائف العقلاء
الا اصحابنا والذي يدل على صحة هذا القول ان الشيء اذا صار معدوماً
فانه بعد العدم بقي جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات
فوجب القطع بكونه تعالى قادراً على اعادته بعينه بعد العدم وانما قلنا
انه بعد عدمه بقي جائز الوجود لكونه قبل عدمه كان جائز الوجود لذاته
وهذا الجواز اما ان يكون من لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض
حقيقته وجب ان لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك
(فان كان من لوازم حقيقته)
الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز

ولا

ولا يتسلسل بل ينتهي بالآخرة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا
يقتضي حصول هذا الجواز حالتي الوجود والعدم فثبت بهذا ان الجواز
حاصل ابداً واما انه تعالى قادر على كل الجائزات فقد تقدم اثباته
ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادراً على اعادة المعدوم فان قيل
قولكم هذا الجواز لازم لماهيته فيبقى الجواز ببقاء الماهية قلنا هذا
كلام متين الا انه مبني على ان الماهية باقية حال العدم وهذا لا يتم
الا مع القول بان المعدوم شيء وانتم لا تقولون به والجواب ان بطلان
الماهية حال العدم لا يمنع من الحكم عليها بالجواز وبالامتناع ويدل
عليه وجوه احدها ان صريح العقل يحكم بان هذا المحدث كان جائز الحدوث
قبل ان حدث فهذا الذي حكم العقل عليه بالجواز ليس هو الماهية لان
الماهية لما كانت واجبة التقرر والتحقق حالتي الوجود والعدم ممتنعة
التبدل والتغير من حيث انها ماهية امتنع ان يكون جواز التبدل والتغير
نعتاً وصفة لها بل لابد وان يكون هذا الجواز نعتاً للوجود فقط اولموصوفية
الماهية بالوجود ثم ان الوجود قبل تجدده البتة ما كان حاصلاً فعلمنا
ان عدم حصوله وعدم تحققه في نفسه لا يمنع من الحكم عليه بالجواز
وثانيها ان الخصم يحكم على هذا الذي عدم وفني بالكلية بانه يمتنع عوده
والمحكوم عليه بامتناع العود ليس الا ذلك الشخص الذي فني فعلمنا ان
فناه وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بانه جائز او ممتنع وثالثها ان هذا
الذي فني فهو بعد فنائه اما ان يجوز الحكم عليه بشيء من الاحكام
اولا يجوز فان جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال وان امتنع الحكم
عليه كان ذلك متناقضاً لان تخصيصه بانه يمتنع الحكم عليه حكم عليه
بهذا الامتناع فثبت ان القول بانه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوماً
عليه وما ادى نفيه الى ثبوته كان باطلاً فبطل القول بان ما عدم وفني
امتنع الحكم عليه ورابعها انا نحكم على شريك الله تعالى بانه ممتنع وعلى
جمع الضدين بانه ممتنع والمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالى

في المعاد بحسب امكان اعادة المعدوم

والجمع بين الضدين ثم هذه الماهيات ليس لها تحقق اصلا والبتة
باتفاق العقلاء فعلمنا ان الحكم على الشيء لا يستدعي كونه المحكوم عليه
ثبوتيا او يقال المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحضرة في الذهن
لانا نقول تلك الصورة لما كانت حاضرة في الذهن موجودة هنالك
لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود بل المحكوم عليه بالامتناع
هو وجوده في الخارج لكن وجوده في الخارج غير ثابت اصلا فكان المحكوم
عليه بهذا الحكم لا يحقق له البتة وخامسها انا نحكم بان الوجود والعدم
لا يجتمعان فهذا حكم على مسمى العدم بانه ينافي الوجود ويعانده والمحكوم
عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم بانه ينافي الوجود ويعانده
والمحكوم عليه بهذه التعاند والمنافاة هو مسمى العدم ومسمى العدم
يمتنع ان يكون له تحقق اصلا لانه نقيض التحقق والتعاين والتفرد
واحد النقيضين لا يكون عين الثاني واحتج من انكر جواز اعادة المعدوم
بوجوه الحجة الاولى ان الحكم على الشيء بانه يجوز اعادته متوقف على
كونه ذلك الشيء هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته
والشيء بعد عدمه نفي محض ليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم
عليه بجواز الاعادة باطلا الحجة الثانية لو كانت اعادة المعدوم جائزة
لكانت اعادة الوقت الذي احدثه الله تعالى فيه اولا جائزة فبتقدير
ان يعيده الله تعالى الوقت الاول ويعيده فيه كانت هذه الاعادة حدوثا
في وقته الاول فيلزم ان يقال انه من حيث هو معاد ليس بمعاد
بل مبتدا وذلك جمع بين النقيضين وهو محال الحجة الثالثة
اذا فرضنا ان جوهرا قد عدم ثم فرضنا ان الله تعالى اعاده وفرضنا
ان الله تعالى احدث جوهرا اخر فنسبة هذين الجوهرين الى ذلك
الذي عدم اولا نسبة واحدة فلم يكن كون احد هذين الجوهرين
عين ذلك الذي عدم والاخر مثله اولى من العكس فيلزم اما القول
بان كل واحد منهما هو عين ذلك الشيء الذي عدم فيلزم ان يكون الشيء

الواحد شيئين وهو محال واما القول بانه ليس واحد منهما عين ذلك
الذي عدم بل كل واحد منهما مغاير له ومثل له وذلك هو الحق وهو
يمنع من جواز اعادة المعدوم لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان احدهما
اولى بان يكون عين الذي عدم وذلك لان هذا عين ما كان والاخر
مثله فكان احدهما اولى بان يكون عين ما كان لانا نقول انما قلنا
ان هذين الجوهرين اللذين حدثا متماثلين من جميع الوجوه وكانت
نسبة كل واحد منهما الى الذي عدم كنسبة الاخر اليه واذا كان كذلك
لم يكن كون احدهما هو عين ذلك الذي عدم والاخر مثله اولى من العكس
فقولكم انما كان هذا عين ذلك الذي عدم لان هذا هو عين ذلك
الشيء الذي عدم تعليل للشيء بنفسه والمعنى انه انما كان هذا
عين ما انقضى لان هذا عين ما انقضى ومعلوم ان هذا باطل والجواب
عن الاول انا قد دللنا على ان الحكم على الشيء بالجواز لا يستدعي
كونه المحكوم عليه متحققا متعينا في نفسه بالدلائل القاطعة والجواب
عن الثاني ان حدوث الشيء غير مشروط بالوقت والا لكان ذلك الوقت
حادثا فيلزم افتقاره الى وقت اخر ويلزم التسلسل بل الحدوث المبتدا
هو ان لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة والحدوث المعاد هو ان يكون
مسبوقا بحدوث اخر وعلى هذا التقدير يزول السؤال والجواب عن الثالث
ان افراد النوع الواحد وان كانت متماثلة في الماهية الا انها لا شك
انها غير متماثلة في الشخصية بل كل واحد من تلك الافراد مختص
بتعينه وتشخصه واذا كان كذلك فلا نسلم ان نسبة هذين الجوهرين
الحادثين الى ذلك الذي عدم نسبة واحدة بل القول بان هذه النسبة
واحدة لا يصح الا بعد القول بان اعادة المعدوم باطلة لانه بتقدير
ان يصح هذا القول كان احد هذين الحادثين هو عين ذلك الذي
عدم والحادث الاخر ليس عينه بل مثله فاذن القول بان نسبة هذين
الحادثين الى ذلك الذي عدم نسبة واحدة مبني على ان اعادة المعدوم

ممتنعة فلو بيّنا هذا الامتناع بهذه المقدمة للزم الدور وانه باطل
الفصل الثاني في بيان ان ماسوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه
قالت الفلاسفة الارواح البشرية وان كانت محدثة الا انها ابدية
غير قابلة للعدم وايضاً العقول الفلكية والنفوس الفلكية والاجرام
الفلكية والهيولى غير قابلة للعدم لنا انا بيّنا في مسئلة حدوث العالم
ان كل ماسوى الله تعالى فهو محدث وكل محدث فان حقيقته
قابلة للعدم والوجود وهذه القابلية من لوازم الماهية وكل ما كان
من لوازم الماهية فانه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية
فاذن قابلية العدم من لوازم كل ماسوى الله تعالى وهذا يقتضي
جواز العدم على كل ماسوى الله سبحانه وتعالى اما الفلاسفة
فقد احتجوا على قولهم بوجوه الحجة الاولى لهم وهي عمدتهم
في ان الارواح البشرية لا تقبل الفناء وتقريرها انها لو كانت قابلة
للعدم لكانت قابلية العدم لها اما ان تكون قائمة بها او بغيرها والقسمان
باطلان فبطل القول بكونها قابلة للعدم وانما قلنا انه يمتنع ان يكون
هذه القابلية قائمة بها لان كل ما كان قابلا للشيء فان القابل
يكون متقرراً مع المقبول فلو كان الموصوف بقابلية عدمها نفس
وجودها لزم ان يتقرر وجودها مع عدمها وذلك محال وانما قلنا
انه يمتنع ان يكون هذه القابلية قائمة بغيرها لان مثل هذا الشيء يجب
ان يكون صورة في مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها
قائماً بتلك المادة فالنفس ان كانت كذلك مركبة من مادة وصورة
لكن النفس جوهر مجرد فمادتها يجب ان يكون (كانت لها) جوهراً مجرداً وحينئذ
نقول ان كانت تلك المادة ايضاً قابلة للعدم افتقرت الى مادة
اخرى والتسلسل محال فلا بد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة لها
فتلك المادة لا يكون قابلة للعدم وهي جوهر مجرد فهي محل العلوم
والارادات فتكون النفس هي هي لا غير فيكون النفس باقية غير قابلة

للعدم

للعدم فان قيل يلزمكم ان لا يكون شيء من الصور ولا الاعراض قابلا للعدم
قلنا هذا غير لازم لان القابل لصحة حدوثها ولصحة عدمها موادها و
موادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك العدم بخلاف جوهر النفس
فانها ان كانت بريئة من المادة ظهر الغرض وان كانت مادية كانت مادتها
لا محالة جوهراً مجرداً فيكون النفس هي هي لا غير فيكون باقية الحجة الثانية
لهم لا ابتداء ولا انتهاء على الزمان محال فوجب ان تكون الحركة كذلك
فوجب ان يكون الجسم كذلك فهذه مقدمات ثلاث المقدمة الاولى
قولنا لا بداية للزمان ولا نهاية له فنقول اما قولنا يمتنع ان يكون للزمان
بداية وذلك لان كل ما لوجوده بداية فعدمه متقدم على وجوده وذلك
التقدم ليس نفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد
فالقبلية ليست نفس العدم فهي صفة موجودة فقد حصل قبل مبدء الزمان
شيء آخر متقدم عليه بالزمان هذا خلف فاذن لا بداية للزمان واما انه
لا نهاية له لانا لو فرضنا له نهاية لكانت تلك النهاية ملحوقة بالعدم
فذلك العدم قد تأخر عنه بالزمان فقد حصل بعد آخر الزمان شيء هو
متأخر عنه بالزمان هذا خلف فاذن يمتنع ان يكون للزمان بداية
ونهاية واما المقدمة الثانية وهي انه لما كان الزمان بحيث يمتنع
ان يكون له بداية ونهاية وجب ان تكون الحركة كذلك والدليل عليه
ان الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي والمستقبل فما لم يكن هناك
شيء يتغير من حالة الى حالة لم يصدق انه مضى امر وسيجيء امر آخر فثبت
ان الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركة الا هذا
التغير فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة اما المقدمة الثالثة وهي انه
متى كانت الحركة قديمة كانت الذوات قديمة فهي ظاهرة لان التغير
والانتقال لا يعقل تحققه الا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات
فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات فثبت انه يلزم من هذه الشبهة
القول بكون الزمان ازليا ابديا وكون الحركة كذلك وكون الذوات كذلك

الحجة الثالثة هي ان الجهة شئ مشار اليه بالحس وهو مقصد المتحرك
وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة ثم هذه الجهة محدودة
فلا بد لها من محدد جسماني ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط
والمركز وتقرير هذه المقدمات قد ذكرناه في الكتب الفلسفية اذا ثبت
هذا فنقول هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة لان الحركة المستقيمة
عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة وكل ما صح عليه ذلك كانت الجهة
المنتقل عنها والجهة المنتقل اليها متحددة قبل ذلك الجسم المنتقل
اليها فيلزم حصول الجهة قبل حصول علتها وذلك محال واذا كان
كذلك ثبت ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد واذا كان
كذلك كان الخرق والالتئام ممتنعا عليه الحجة الرابعة هي ان عدم الاجسام
اما ان يكون باعدام المعدم او بطريان الضد او بزوال الشرط والاقسام
الثلثة باطلة فالقول بصحة عدم الاجسام ممتنع وانما قلنا انه يمتنع
حصول الاعدام بالمعدم وذلك لان القدرة صفة مؤثرة والعدم
نفي محض فوقوع العدم بالقدرة يكون محالا وانما قلنا انه يمتنع ان يكون
العدم بسبب طريان الضد وذلك لان المضادة حاصلة من الجانبين
فليس عدم الباقي لوجود الطاري اولى من اندفاع الطاري لوجود الباقي
وانما قلنا انه ممتنع ان يكون لزوال الشرط لان ذلك الشرط ان كان
باقيا كان الكلام في كيفية عدم تلك الاجسام فيفضي اما الى التسلسل واما
الى الدور واما ان لا يكون باقيا وهو ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون
مشروطا بما لا يكون باقيا ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان العدم
على الاجسام ممتنع والجواب عن الشبهة الاولى ان حاصلها يرجع
الى حرف واحد وهو ان الامكان صفة موجودة فلا بد لها من محل
موجود الا انا بينا في مسئلة حدوث العالم ان الامكان يمتنع ان يكون
صفة موجودة والجواب عن الشبهة الثانية انا نقول لا نسلم انه لو كان
الزمان محدثا لكان تقدم عدمه على وجوده بالزمان والدليل عليه ان تقدم الامس

عدمه كان الكلام في كيفية

على

على اليوم ليس بالزمان واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم الحدث
على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض والجواب عن الشبهة الثالثة
ان ما ذكرتم مبني على ان تحدد الجهات لا يكون الا بالمحيط والمركز وفي تقرير
هذه المقدمة غموض وبتقدير ان نسلمها الا ان هذا يقتضي ان الحركة المستقيمة
ممتنعة على هذا المحدد ولا يقتضي ان العدم ممتنع عليه والجواب عن الشبهة
الرابعة ان ما ذكرتم قائم بعينه في الصور والاعراض مع انا نشاهد
انها توجد بعد ان كانت معدومة وتعدم بعد ان كانت موجودة فكل
ما ذكرتموه في هذه الصور والاعراض فهو جوابنا في حق الاجسام الفصل الثالث
في بيان ان الخرق والالتئام جائزان على اجرام الافلاك والفلاسفة ينكرون
ذلك ولنا على صحته وجهان الحجة الاولى ان جميع الاجسام متساوية
في الجسمية وتمام الماهية ومتى كان الامر كذلك فكل ما صح على واحد
منها صح على كلها وتقرير هاتين المقدمتين قد تقدم في مسئلة اثبات الصانع
سبحانه وتعالى الحجة الثانية كل واحد من هذه الافلاك اما ان يكون بسيطا
او مركبا من البسائط وكل ما كان بسيطا فان كل واحد من جانبيه متساويان
في تمام الماهية اذ لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركبا هذا خلف واذا كان
كل واحد من جانبيه متساويا في تمام الماهية للجانب الآخر فكل ما صح على
احد الجانبين صح على الآخر فكما ان فلك القمر يصح ان يماس بمقعره النار
وبمحدبه كرة عطارد وجب ان يكون عكسه ممكنا ومتى كان ممكنا كان
الخرق والالتئام جائزين على الافلاك اما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع
ذلك بانه قالوا الخرق والالتئام لا يحصلان الا بالحركة المستقيمة لكن الحركة
المستقيمة على اجرام الفلك ممتنعة فوجب القول بامتناع الخرق والالتئام
عليها والجواب ان هذا الكلام ان صح لكن لا يمشي الا في الفلك الذي هو الجسم
المحدد للجهات وهو الفلك الاقصى اما في سائر الافلاك فهذا الدليل لا يجري
فيها البتة ونحن نتعجب من هؤلاء الفلاسفة وهو انهم انما عولوا في امتناع
الخرق والالتئام على الافلاك على هذا الدليل فقط ان هذا الدليل لا ينتج
تم ط

في جواز الخرق والالتئام على الافلاك

في اعدام الله تعالى الاجسام

هذا المطلوب الا في الفلك الاقصى فاما في سائر الافلاك فهذا الدليل
لا يجري فيها البتة فكيف اكتفوا في اثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص
واعلم ان كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا ان في وقت قيام القيمة
يتخرق الافلاك وينهدم الكواكب الا ان العرش لا يتخرق والفلك الاقصى
هو العرش عندهم واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا العرش لا يخرب قدح
في خراب السموات والعناصر فثبت ان ما ذكروه لو صح لم يتطرق الطعن
الى ما ورد في القرآن **الفصل الرابع** في ان الله تعالى هل يعدم اجسام العالم
ام لا اعلم انا واذا جينا بالدلائل العقلية ان كل ما سوى الله تعالى فانه
يصح العدم عليه لكن ليس كل ما صح وقع وقد اختلف علماء الاسلام
في ذلك فقال قوم انه تعالى يعدم الذوات والاجزاء ثم يعيدها وقال آخرون
انه تعالى لا يعدمها بل يفرق اجزاء السموات والارض ويخربها ثم انه تعالى
يؤلفها مرة اخرى كما كانت واعلم ان الجواز العقلي يمكن اثباته بدلائل العقل
فاما وقوع الجائز فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع واحتج القاطعون على انه
تعالى يعدم العالم بآيات احدها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله
كل شيء لفظ عام يتناول الكل والهلاك عبارة عن العدم والفناء بدليل
قوله تعالى ان امرؤ هلك اي فني ولم يبق فلو تفرقت الاجزاء لكنها ما عدمت
وما فنيت فحينئذ يصدق ان السموات هلكت لكنه لا يصدق ان تلك
الاجزاء وتلك الذوات هلكت فلما قال كل شيء هالك علمنا ان الذوات
لا تبقى بل تفنى وتصير معدومة اجاب القائلون بان الله تعالى لا يعدم الذوات
فقالوا الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعا به واذا تفرقت
اجزاء السموات والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها فحينئذ القدر
في صدق قولنا انها هلكت اجاب المستدل الاول بانها اذا تفرقت فقد خرجت
السماء عن كونها منتفعا بها اما ما خرجت تلك الاجزاء عن كونها منتفعا
بها لان تلك الاجزاء صالحة لان يتركب منها السموات والعناصر والجنة
والنار وصالحة لان يستدل بها على الصانع القديم فثبت ان المركبات

خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق اما تلك الاجزاء والذوات
فانها ما خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق فثبت ان الاجزاء والذوات
لو بقيت لما صدق عليها انها هلكت والقرآن دل على ان الكل يصير هالكا فوجب
القطع بان الاجزاء تفنى الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده ولفظ الخلق متناول لجملة المخلوقات والضمير في قوله يعيده عائد
الى الخلق فدلت هذه الآية على انه تعالى يعيد جملة مخلوقاته والاعادة لا يعقل
الا بعد تقدم الافناء فدل هذا على انه تعالى يفني جميع مخلوقاته الحجة الثالثة
التمسك بقوله تعالى هو الاول والآخر ومعنى كونه اولا هو انه تعالى كان موجودا
في الازل مع انه ما كان معه غيره فكذلك معنى الآخر هو انه تعالى يبقى في الابد
مع انه لا يكون معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع المخلوقات
حتى يتحقق كونه آخرا لها ثم انه تعالى يعيدها مرة اخرى ليتحقق صدق الآيات
الدالة على ان الثواب والعقاب لا آخر لهما الحجة الرابعة التمسك بقوله
تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده حكم بان الاعادة على وفق الابتداء ولما
كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيها
وجب ان يكون وقت الاعادة لخلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيها
حتى يكون وقت الاعادة مشابها لوقت الابتداء فهذه جملة الوجوه
التي تمسك بها من قطع بان الله سبحانه يعدم الذوات ويفني الاجسام
اما الذين قالوا انه تعالى يفرق الاجزاء ولكن لا يعدمها فاعلم انهم انما
اختاروا هذا القول لان عندهم اعادة المعدوم ممتنعة قالوا فعلى هذا
لو ان الله سبحانه اعدم الاجزاء والذوات لكان الذي يوجد بعد ذلك
مغايرا لتلك الاشياء التي عدمت اولا وعلى هذا التقدير لا يكون الثواب
واصلا الى المطيع ولا يكون العقاب واصلا الى العاصي وذلك غير جائز
فلاجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا انه تعالى يفرق الاجزاء ويزيل التأليف
عنها ولكنه تعالى لا يعدمها فاذا اعاد التأليف اليها وخلق الحيوة فيها
مرة اخرى كان هذا الشخص هو عين الشخص الذي كان موجودا قبل ذلك

عين لعدمه

مذاهب الناس في المعاد

فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي ويزول الاشكال
المذكور واعلم ان اعادة المعدوم ان كانت جائزة فهذا الاشكال زائل
وان كانت ممتنعة فهذا الاشكال لازم سوا قلنا الله تعالى يعدم الاجزاء
او قلنا انه لا يعدمها وتقريره ان المشار اليه من كل احد بقوله انا ليس
هو مجرد تلك الاجزاء وذلك لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت وصارت
ترابا ورميما من غير حيوة ولا مزاج ولا تركيب ولا تاليف فان كل احد
يعلم ان ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن زيد بل الانسان
المعين انما يحصل موجودا اذا تركبت تلك الاجزاء وتالفت على وجه مخصوص
ثم قام بها حيوة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين
ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء
الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات
احد اجزاء ماهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعند تفرق
الاجزاء بطل تلك الصفات وفنى فان امتنعت الاعادة على المعدوم
امتنعت الاعادة على تلك الصفات فيكون العايد صفات اخرى لا تلك
الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص وعلى هذا التقدير
لم يكن العايد ثانيا هو الذي كان موجودا اولا فلم يكن الزيد الثاني عين
الزيد الاول فثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة
الى ما ذكروه وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا
سواء قلنا الله تعالى يفني الذوات او قلنا الله تعالى لا يفنيها **الفصل الخامس**
في ضبط مذاهب الناس في المعاد وتقرير القول الحق فيه اعلم ان
هذه المسئلة مبنية على اربعة اركان وذلك لان الانسان هو العالم
الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن
تخريبهما او عن جعلهما معمورين بعد ان صارا خرابين فهذه مطالب
اربعة المطلوب الاول كيفية تخريب هذا العالم الصغير وهو موت الانسان
والمطلوب الثاني انه تعالى كيف يجعل معمورا بعد ان جعله خرابا وهذا

البحث

حقيقة الموت

البحث هو المراد بقولنا انه تعالى يعيده حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب
والعقاب والمطلوب الثالث انه تعالى كيف يخرب هذا العالم الاكبر ايخربه
بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والمطلوب الرابع انه سبحانه وتعالى
كيف يعمر العالم الاكبر بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة
وبيان احوال الجنة والنار فهذا هو ضبط مباحث هذا الباب
اما المطلوب الاول وهو البحث عن حقيقة الموت فنقول لا شك
ان هذا الجسد يموت فمن قال الانسان هو هذا الجسد قال الانسان
يموت ومن قال الانسان شئ اخر سوى هذا الهيكل المحسوس قال الانسان
لا يموت فان هذه البنية وهذا الهيكل ما دام يكون مستعدا لان
يكون محل تصرف النفس كانت النفس متعلقة به ومدبرة له ومتصرفة
فيه فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاح حينئذ انقطع تدبير النفس
له وتصرفها فيه فهذا الترك والاعراض هو الموت ثم القائلون بهذا منهم
من قال النفس جوهر مجرد على ما هو قول الحكماء ومنهم من قال انه جسم
نوراني شفاف مشتاب في هذا البدن فاذا فسد البدن انفصلت
تلك الاجسام الشفافة النورانية ورجعت الى عالم الافلاك والاضواء
ان كانت من السعداء والى الهاوية والظلمات ان كانت من الاشقياء
واما المطلوب الثاني وهو القول في المعاد فاعلم ان الاقوال الممكنة في
هذه المسئلة لا يزيد على خمسة وذلك لان الحق اما ان يكون هو المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين او المعاد الروحاني فقط وهو
قول اكثر الفلاسفة الالهيين او كل واحد منهما حق وصدق وهو قول
كثير من المحققين او الحق بطلانهما وهو قول القدماء من الفلاسفة
الطبيعيين او الحق هو التوقف في كل هذه الاقسام وهو المنقول عن
جالينوس فانه قال لم يظهر لي ان النفس شئ غير المزاج بتقدير ان تكون
النفس هي المزاج فعند الموت تصير النفس فانية معدومة والمعدوم
لا يمكن اعادته وبتقدير ان تكون النفس جوهرا باقيا بعد فساد المزاج

كان المعاد ممكنا ولما لم يجتنب عندنا ان النفس هل هو المزاج بعينه او شئ غيره لاجرم توقف واعلم ان المعاد الجسماني انكره اكثر الفلاسفة وجملة اهل الاسلام متفقون على اثباته واعلم ان الجمع بين انكار المعاد الجسماني وبين الاقرار بان القران حق متعذر لان من خاض في علم التفسير علم ان ورود هذه المسئلة في القران ليس بحيث يقبل التاويل واما القائلون بالمعاد الجسماني فقد عرفت انهم فريقان منهم من يقول الله تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها ومنهم من يقول بانه تعالى يفرق الاجزاء ثم يركبها مرة اخرى ولنا في هذه المسئلة مقامان احدهما اثبات الجواز العقلي والثاني اثبات وقوع السمعي اما المقام الاول وهو اثبات الجواز فاعلم انه مبني على اثبات ثلث مقدمات احدها اثبات ان اعادة المعدوم جائزة واثبات ان الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت وهذه المقدمة قد تقدم تقريرها وثانيها ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وثالثها ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية واذا كان كذلك فاجزاء البدن وان صارت ترابا واختلط بعض تلك الاجزاء بالبعض الا ان الله تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالما بان الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء الذي فوق الجبل الفلاني مجموعهما هو قلب زيد المطيع واذا ثبت هذه المقدمات الثلث ظهر ان المعاد الجسماني جائز عقلا لانه لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات لزم كونه تعالى قادرا عليه واذا كان عالما بجميع المعلومات فحينئذ يمكنه تمييز المطيع عن العاصي واعلم انه سبحانه كلما ذكر في القران هذه المسئلة بنى تقريرها على هذه المقدمات الثلاث منها قوله تعالى في سورة النمل امن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وما يشعرون فقوله امن يبدأ الخلق ثم يعيده اشارة الى مقدمتين احديهما ان عوده ممكن في نفسه والثانية انه

قادر على هذا الممكن لانه لو لم يكن الامر كذلك لما كان الابتداء ممكنا وقوله قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كونه تعالى عالما بكل المعلومات ثم لما قرر هذه المقدمات الثلث اخبر عن جهالة من نازع في صحة المعاد الجسماني بعد الاقرار بتلك المقدمات الثلث فقال بل ادارك علمهم في الاخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون والاية الثانية قوله تعالى في سورة يس وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله انشأها اول مرة اشارة الى الجواز العقلي والقدرة وقوله وهو بكل شئ عليم اشارة الى كمال العلم وايضا قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى الجواز الذاتي والى كمال القدرة ثم قال بلى وهو الخلاق العليم اعادة لتلك المقدمة مع مقدمة العلم والاية الثالثة قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم فقوله يبدأ الخلق ثم يعيده اشارة الى الجواز الذاتي وكمال القدرة ثم قوله وهو العزيز اشارة ايضا الى كمال القدرة وقوله الحكيم اشارة الى كمال العلم ونحن قد شرحنا في تفسيرنا ان كل اية وردت في هذه المسئلة فهي مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلث اما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسماني فقد احتجوا بوجوه ٤ الشبهة الاولى ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم وهذا محال فذاك محال اما المقدمة الاولى فقد بينا فيما تقدم انا سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها او قلنا انه تعالى يفرقها ثم يركبها ثانيا فانه لا بد من القول بصحة اعادة المعدوم واما المقدمة الثانية وهي ان اعادة المعدوم ممتنعة فقد سبقت حكاية شبهاتهم فيها الشبهة الثانية اذا قتل انسان واكل انسان اخر فقد صارت اجزاء بدن المقتول اجزاء بدن هذا الذي اكله لان من اكل شيئا واغتذى به فقد صارت اجزاء الغذاء اجزاء البدن المغتذي فيوم القيمة لا بد ان ترد تلك الاجزاء

الى بدن احد هذين الشخصين ولا بد وان يضيع الثاني فعلمنا ان القول
بحشر الاجساد محال الشبهة الثالثة انه تعالى اذا اعاد بدن شخص فاما
ان يعيد الاجزاء التي كانت موجودة وقت الموت او يعيد جملة الاجزاء
التي كانت اجزاء له في جميع مدة الحيوة والاول يقتضي ان يعاد الاعمى
والاقطع والمجذوم على هذه الصورة وذلك باطل بالاتفاق والثاني
ايضا باطل لان الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا ثم كفر وصار
هزيلا فاذا حشر هذا الانسان سمينا وعذب في النار لزم وصول العذاب
الى تلك الاجزاء التي كانت موصوفة بصفة الاسلام وذلك ظلم وعلى العكس
من هذا لو كان كافرا سمينا ثم اسلم فصار هزيلا لزم ايصال الثواب
الى الاجزاء الكافرة وهو محال الشبهة الرابعة البدن جوهر حار رطب
والحرارة اذا اثرت في الرطوبة لزم ان يصعد من الجوهر الرطب اجزاء بخارية
فعلى هذا التقدير لا بد وان ينفصل عن كل عضو اجزاء بخارية لطيفة
وربما انضمت بعضو اخر وصار جزءا لذلك العضو الاخر فاذن هذا
الجزء الواحد قد كان جزءا لاحد العضوين ثم صار جزءا من العضو الاخر
ففي زمان الحشر لو اعيد ذلك الجزء الى العضو الاول ضاع العضو الثاني
ولو اعيد الى العضو الثاني لضاع العضو الاول ولما كان القول بالحشر
متاديا الى هذا الباطل وجب ان يكون باطلا والجواب عن الشبهة الاولى
ان نقول اما الذين قالوا الانسان هو هذا الهيكل فالجواب عنهم عن هذه
الشبهة الا ببيان ان اعادة المعدوم غير ممتنعة ونحن قد احكمنا الكلام
في هذه المسئلة واما الذين قالوا الانسان ليس هو هذا الهيكل وهذا
هو الاقرب فقد احتجوا عليه بوجهين اوردناهما فيما تقدم احدهما
ان الانسان شيء واحد باق من اول عمره الى اخره وهذا الهيكل غير باق
من اول العمر الى اخره فالانسان شيء مغاير لهذا الهيكل والثاني ان الانسان
قد يكون عالما بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلا عن جميع اجزائه الظاهرة
والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم واذا ثبت هذا فنقول لا يبعد

ان يقال

ان يقال ان الشيء الذي هو الانسان في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية
في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره اما لاجل ان تلك الاجسام
اجسام مخالفة بالماهية لهذه الاجسام العنصرية الكائنة الفاسدة
المتحللة وتلك الاجسام حية لذواتها مضيئة شفافة فلا جرم كانت
مصونة عن التبدل والتحلل واما لانها وان كانت متساوية للاجسام
العنصرية في الماهية الا ان الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال
بقدرته وجعلها باقية دائمة من اول العمر الى اخره ثم عند الموت تنفصل
تلك الاجزاء الجسمانية التي هي الانسان وتبقى على حالتها حية مدركة
عاقلة فاهمة وتتخلص اما الى منازل السعداء كما قال تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون واما الى منازل
الاشقياء كما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ثم انه سبحانه
يضم يوم القيمة الى هذه الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة
اجزاء اخر زائدة كما فعل ذلك في الدنيا ويوصل الثواب والعقاب اليه وعلى
هذا التقدير لا يبقى في المعاد الجسماني شبهة ولا اشكال اصلا والبتة وعلى
هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب في يوم القيمة عين ما كان مطيعا او عاصيا
في الدنيا هذا على القول بان الانسان جسم مخصوص منساب في هذا البدن
واما على قول من يقول الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الجسمية والمقدار
فالقول فيه ايضا هكذى فظهر ان على هذا التلخيص لا يبقى شبهة البتة في صحة القول
بالمعاد الجسماني فان قيل السمع قد دل على ان كل ما سوى الله تعالى فانه يفنى
ويصير معدوما وعلى هذا التقدير فالنفس الانسانية ايضا تفنى وتعدم
وحينئذ تعود الاشكال قلنا نحن اثبتنا بالدليل العقلي ان كل ما سوى الله
تعالى فانه جائز العدم فاما ان هذا الجائز يقع فانا انما عولنا فيه على ظواهر
العمومات وتخصيص العموم بالدليل جائز وثبت بنصوص القرآن والاخبار
المتواترة على الانبياء صلوات الله عليهم القول بان المعاد الجسماني حق
ونشاهد ان الناس يموتون وتتفرق اجزاء ابدانهم ثم عند هذا لا يخلو اما

ان تكون اعادة المعدوم جائزة او لا تكون فان كانت جائزة فقد زالت الاشكالات
وان لم تكن جائزة وجب القطع ببقاء النفس الانسانية حتى يصح القول
بالمعاد الجسماني اقصى ما في الباب ان هذا يفضي الى تخصيص تلك العمومات
الا ان الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسماني قاطعة وتخصيص ظواهر العمومات وان كان
خلاف الاصل الا انه غير ممتنع وتقديم القاطع على المحتمل واجب ومن انصف
وترك العناد علم ان هذه المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة في هذا
الباب والجواب عن الشبهة الثانية هو انا بينا ان العبرة في الحشر والنشر باعادة
الاجزاء الاصلية لا باعادة اجزاء الفاضلة والاجزاء الاصلية لكل مكلف
اجزاء فاضلة بالنسبة الى غيره وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل وايضا فانا
بينا ان الشيء الذي هو الانسان انه باق مصون عن التبدل والانحلال فهذا
الاشكال غير متوجه البتة وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة
وذلك لان المامور والمنهي والمثاب والمعاقب هو تلك الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى اخره واما الزوائد التي تتبدل باختلاف احوال السمن والهزال
فلا عبرة بها وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة لان الاجزاء التي تصير اخرة و
تنفصل من عضو وتتصل بعضو اخر فهي من الاجزاء الفاضلة ولا عبرة بها في الحشر
والنشر وكل من انصف علم ان هذه الاجوبة وافية برفع هذه الشبهات اما المقام
الثاني وهو القطع بوقوع المعاد الجسماني فلنا اليه طريقان السمع والعقل اما
الطريق السمعي فهو انا نقول لما ثبت بالدليل العقلي جوازه وثبت بالنقل المتواتر
عن جميع الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وقوعه وجب القطع
بوقوعه لان الصادق اذا اخبر عن وقوع امر ممكن الوجود وجب القطع به فان قيل
لم لا يجوز ان يقال الانبياء عليهم الصلاة والسلام انما اثبتوا المعاد الجسماني
لان القول بالمعاد الروحاني حق واكثر الخلق لا يمكنهم تصور المعاد الروحاني
فالانبياء عليهم الصلاة والسلام ذكروا هذا المعاد الجسماني ليحصل به
نظام العالم ثم ان من كان قوي العقل عرف انه لا بد من تاويل هذه الظواهر
قالوا والذي يحقق ذلك ان المبدأ المذكور في الكتب الالهية مذكور على وجه يوهم

ان ذلك المبدأ جسماني ثم ان المتكلمين سلطوا التاويلات على تلك الظواهر
وزعموا ان المبدأ منزه عن الاحوال الجسمانية فكذا المعاد المذكور في الكتب
الالهية وان كان جسمانيا فلم لا يسلطون التاويلات عليها ولم ينكرون
ان يكون ذلك المعاد مبرأ عن الاحوال الجسمانية فالحاصل ان الحشوية تمسكوا
بالظواهر وزعموا ان الحق هو ان المبدأ جسماني والمعاد جسماني والفلاسفة
سلطوا التاويلات على الظواهر وزعموا ان المبدأ منزه عن الاحوال الجسمانية
وكذلك المعاد فاما المتكلمون فقد سلطوا التاويلات على الظواهر الواردة
في جسمانية المبدأ واحترزوا عن تاويلات الظواهر الواردة في جسمانية المعاد
فكان هذا تحكما محضا والجواب ان التاويلات انما يصار اليها لو كان الاحتمال
قائما ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه الصلاة
والسلام انه كان مثبتا للمعاد الجسماني ومكفرا لكل من كان منكرا له
لاجرم لم يبق للتاويل في هذا الباب مجال واما الطريق العقلي المثبت للمعاد
الجسماني فهو من وجهين النوع الاول انا نرى في دار الدنيا مطيعا وعاصيا
ومحسنا ومسيئا ونرى ان المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا
والمسيء يموت من غير عقاب يصل اليه في الدنيا فلو لم يكن حشر ونشر
يصل فيه الثواب الى المحسن والعقاب الى المسيء لكانت هذه الحياة الدنيوية
عبثا بل سفها واعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة في ايات من القران قال في طه
ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وقال في ص
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض
ام نجعل المتقين كالفجار وفي هذه الايات لطائف كثيرة دالة على صحة القول
بالمعاد الجسماني ذكرناها في التفسير الكبير والنوع الثاني من الدلائل على صحة
المعاد انا نقول انه تعالى خلق الخلق اما للراحة او للتعب والالم او لا للراحة ولا
للتعب لا جائز ان يقال خلقهم للتعب والالم لان هذا لا يليق بالمحسن الرحيم
الغني عن الخلق ولا جائز ان يقال خلقهم لا للراحة ولا للتعب لانهم حال كونهم

معدومين كان هذا المعنى حاصلا فدل على انه تعالى انما خلقهم للراحة ثم
نقول هذه الراحة اما ان تكون في هذا العالم او في عالم اخر لا جائز ان يقال انها
في هذا العالم لان الذي يظنه الانسان لذة في هذا العالم فهو ليس بلذة بل هو
دفع الالم مثاله ان لذة الاكل ليست في الحقيقة لذة بل هي دفع الم الجوع ولذلك
فان اللقمة هي اللقمة الاولى لان هناك الم الجوع اقوى وكل لقمة هي اكثر
تاخرا كانت اقل لذة وذلك لان الجوع هناك اقل قوة وكذلك لذة الوقاع
عبارة عن دفع الالم وذلك لان الفضلة التي تتولد منها المني لما اجتمعت
في اوعية المني حاولت الانفصال فقبل الانفصال يحصل نوع الم بسبب اجتماعها
في تلك الاوعية فاذا انفصلت زال ذلك الالم وعلى هذا تقاس سائر اللذات
الحاصلة في هذا العالم وايضا فبتقدير ان يحصل في هذا العالم لذة جسمانية
لكنها قليلة والغالب اما الالام او دفع الالام وليس من الحكمة القاء الحيوان
في كثرة الالام والمكروهات لاجل ان يفوز بذرة من اللذة فثبت ان الحيوان
انما خلق لاجل الراحة واللذة وثبت ان ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم
فلا بد من القطع بوجود عالم اخر بعد هذه الحيوة يحصل فيه هذا المقصود
وذلك هو الدار الاخرة وهذه طريقة اقناعية والاعتماد على ما تقدم فهذا
حاصل الكلام في المعاد الجسماني **الفصل السادس** في المعاد الروحاني اعلم المعاد الروحاني
ان هذا البحث متفرع على اثبات ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا بجسماني
فنقول القائلون باثبات هذه النفس فرق ثلث احديها الذين يقولون النفوس
الناطقة باسرها باقية بعد الموت وهو قول اكثر المحققين من الحكماء وثانيها
الذين يقولون النفوس الناطقة تفنى عند فناء الابدان وهذا قول لم يقل به
احد من المحققين وثالثها الذين يقولون النفوس الفاضلة تبقى وهي التي استكملت
قوتها النظرية بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير فاما النفوس التي لا تكون
كذلك فانها تفنى عند فناء الابدان اما القول الاول وهو انها باسرها باقية
بعد موت البدن فقد ذكرنا حجتهم واما القول الثاني وهو انها تفنى عند
موت البدن فقد احتجوا بان هذه النفوس ليست ازلية فوجب ان لا تكون

ابدية انما قلنا انها ليست ازلية لوجهين الاول ان النفوس لو كانت
ازلية لكانت اما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول
بكونها ازلية انما قلنا انه يمتنع كونها واحدة لانها بعد التعلق بالابدان
ان بقيت واحدة فنفسي نفسك وبالعكس فكل ما كان معلوما لانسان
يجب ان يكون معلوما لكل انسان هذا خلف وان تعددت فهذا محال لان
هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الان ان قلنا انهما كانتا موجودتين
قبل التعلق بالابدان فقبل التعلق بالابدان كانت النفوس كثيرة لا واحدة
وان قلنا بانهما ما كانتا موجودتين فهما قد حدثتا الان فلا تكون هذه
النفوس قديمة واما قلنا انه يمتنع كونها متعددة في الازل لان ذلك
المتعدد لا بد فيه من مميز وذلك المميز اما ان يكون ذاتيا او عرضيا
لا جائز ان يكون ذاتيا لان النفوس البشرية متحدة بالنوع ولا جائز ان يكون
عرضيا لان الامتياز بالصفات العرضية تابع لاختلاف المواد ومادة النفس
هي البدن فقبل التعلق بالابدان ليس لها شي من المواد فامتنع اختلافها
بسبب الصفات العرضية فثبت ان النفوس البشرية لو كانت ازلية
لكانت في الازل اما واحدة واما متعددة والقسمان باطلان فبطل القول
بكونها ازلية الثاني ان نفسي عبارة عن ذاتي المخصوصة التي اشير
اليها بقولي انا فلو كانت النفس قديمة لكنت انا من حيث اني انا
قديما ولو كان الامر كذلك لوجب ان اتذكر شيا من تلك الاحوال
الماضية فان من المحال ان يمارس الانسان سبعين سنة حرفة
من الحرف ثم انه ينساها بالكلية ولا يتذكر شيا من تلك الاحوال البتة
ولما لم يحصل عندنا تذكر شي من تلك الاحوال الماضية علمنا ان القول
بكون النفوس ازلية باطل فثبت بما ذكرنا ان النفوس ليست ازلية
اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا تكون ابدية ويدل عليه وجهان الاول
ان سبب حدوث النفوس عن العلل العالية ليس الا حدوث الابدان
المستعدة لقبولها لكن ذوات الافلاك لا اول لها فحدوث الابدان

لا اول لها فحدوث النفوس لا اول لها فلو كانت النفوس باقية لزم
ان يكون قد حصل الآن نفوس غير متناهية وذلك محال لان كل عدد
موجود فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه
الثاني ان هذه النفوس لما وجدت بعد ان كانت معدومة كانت ماهيتها
قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازمها فوجب ان تكون قابلة للعدم
ابدا واذا كان كذلك امتنع القطع بانها لا تعدم البتة واعلم ان الكلام
على هذه الحجة من وجهين الاول لا نسلم انها ليست ازلية ولم لا يجوز
ان يقال انها في الازل متعددة وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية
وقولهم النفوس البشرية واحدة في النوع فهو محض الدعوى لا يقال هب
انها ليست واحدة بالنوع لكن لا شك ان كل نفس فرض فانه قد يحصل
نفس اخرى تساويها في تمام الماهية وحينئذ يتم الدليل لانا نقول هذا
تمسك بالظن فلم لا يجوز ان يقال كل نفسين موجودتين فهما يختلفان
بالماهية الا ان الاختلاف فيهما في الماهية لا يمنع من اشتراكهما في صفات
كثيرة وايضا فلم لا يجوز ان يقال كل واحد من تلك الاعداد يمتاز بعضها
عن بعض بالصفات العرضية قوله التباين بالصفات العرضية لا تحصل
الا بسبب اختلاف المواد قلنا هذا ممنوع فما الدليل عليه سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يقال النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة
ببدن اخر كما يقوله اصحاب التناسخ واعلم ان الشيخ ابا علي بن سينا انما
ابطل التناسخ بدليل مبني على حدوث النفس والدليل على حدوث النفس
مبني على بطلان التناسخ كما بيناه هاهنا فقد وقع الدور اما الحجة الثانية
وهي قوله لو كانت الارواح قديمة لكنا نتذكر الان شيئا من الاحوال الماضية
قلنا هذا تمسك بالاستقراء وهو ضعيف وايضا فلم لا يجوز ان يقال تذكر النفس
للاحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن الذي معه حدثت تلك الاحوال
فاذا فني ذلك البدن امتنع تذكر الاحوال التي حصلت مع ذلك البدن
المقام الثاني في الاعتراض على هذه الحجة سلمنا انها ليست ازلية لكانت

[illegible] صح

النفوس

النفوس الموجودة الآن غير متناهية قلنا هذا بناء على ان الادوار الماضية
غير متناهية وقد تقدم ابطال ذلك في مسئلة الحدوث سلمناه فلم لا يجوز
ان يقال حصول الآن نفوس غير متناهية قوله كل عدد موجود فهو قابل للزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه قلنا هذه المقدمة فيها بحث قد
ذكرناه في الكتب الفلسفية اما القول الثالث وهو قول من يقول النفوس
الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن والنفوس الجاهلة تفنى مثل نفوس
الاطفال والجهال وهذا القول منقول عن ثامسطيوس واحتج عليه بوجهين
الحجة الاولى ان النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق الفاضلة لو بقيت
بعد الموت لبقيت اما معطلة او معذبة وابقاء الشيء في التعطيل او في التعذيب
ابد الاباد غير لائق بحكمة الحكيم الحجة الثانية ان العلم سبب القوة والجهل
سبب الضعف الا ترى ان العالم بالشيء اذا خاض فيه كان قوي القلب
والجاهل بالشيء اذا خاض فيه كان ضعيف القلب ولا شك ان اجل العلوم
واعظمها هو العلم بالله سبحانه وتعالى فالنفس اذا تحلت بهذه المعرفة قويت
واشتدت فلا يضرها خراب البدن ولذلك فان العارفين اذا تجلى في ارواحهم
انوار جلال الله لم يلتفتوا الى شيء ولم يقيموا للشيء وزنا اذا عرفت هذا فالنفوس
العالمة تكون قوية فلا تفنى بموت البدن والنفوس الجاهلة تكون ضعيفة
فلا جرم تموت بموت البدن فهذا تفصيل مذاهب الناس في المعاد الروحاني
اما الاولون وهم القائلون بان النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الابدان
فهولاء ايضا فرق الطائفة الاولى الذين يقولون النفوس الناطقة مدركة
للجزئيات واحتجوا عليه بانه يمكننا ان نحكم بان هذا الشخص هو الانسان
وهو كلي والتصديق مسبوق بالتصور فصاحب هذا التصديق عنده
ادراك المحمول الذي هو الكلي وادراك الموضوع الذي هو الشخص لكن مدرك هذا الكلي
هو النفس فمدرك هذا الجزئي ايضا هو النفس فثبت ان النفس مدركة
للجزئيات اذا ثبت هذا فنقول النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك
قسمان ادراك الجزئيات وادراك الكليات والنفس هي الموصوفة بهذين القسمين

فهذه قضية موضوعها شخص معين جزئي ومحمولها هو الانسان صح

بالادراك وبهذا الفعل الذي هو التحريك فاذا مات البدن وزال الحجاب
الجسماني سطعت عليها انوار عالم الجلال فازداد ادراكها وفعلها وانتهى
في ذلك الى حد الكمال وقربت درجتها من درجة الملائكة الذين هم
ارواح عالم السموات وذلك هو الغبطة الكبرى والدرجة العظمى الطائفة الثانية
الذين قالوا بان هذه الارواح البشرية لا تقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة
الآت جسمانية فاذا مات البدن واختلت هذه الآلات الجسمانية لم يبعد
تعلق هذه النفوس بجزء من اجزاء السموات حتى يصير ذلك الجزء آلة للنفس
بها تقوى على الادراكات الجزئية من الابصار والسماع والتخيل والتفكر
الطائفة الثالثة الذين يقولون النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت
ببدن آخر فان كانت في البدن الاول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت
ببدن كريم فاضل وان كانت في البدن الاول من النفوس الجاهلة المؤذية
تعلقت ببدن مناسب له وهؤلاء هم القائلون بالتناسخ وهم فرق احدها
الذين يقولون الارواح الانسانية لا تتعلق الا بالابدان الانسانية ثم انها لا تزال
تنتقل من بدن الى بدن الى ان تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية
وحينئذ تتخلص الى عالم القدس والطهارة وثانيها الذين يجوزون انتقال الارواح البشرية
الى ابدان البهائم ويقال هم اهل المسخ وثالثها الذين قالوا الارواح البشرية اذا فارقت
ابدانها فقد تتعلق بابدان الحيوانات وبابدان النبات والمعادن والبسائط قالوا وهذا
هو غاية العذاب واليها الاشارات بالدركات الضيقة في جهنم قالوا وذلك لان القوى
الناطقة والحساسة والفعالة والغاذية كانها انوار تفيض من عالم الارواح فتغوص (في الهامش: تتغوص)
في بواطن الاجسام وبواطن الاجسام مظلمة جدا الا انها تستنير بسبب غوص
هذه القوى فيها وكلما كانت هذه القوى اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمة
واعظم ضيقا فالارواح البشرية اذا انتقلت من ابدانها الى هذه الاجسام
بقيت في غاية الظلمات والضيق والشدة واما اجسام الافلاك فانها
لكثرة القوى الروحانية التي فيها كانت في غاية الضوء والفسحة والارواح
البشرية اذا فارقت ابدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الافلاك كانت في غاية الغبطة

والفرح والنشو والسرور والروح والراحة والريحان فهذا هو الاشارة
الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني

الفصل السابع

في تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا اعلم ان كثيرا
من المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة
والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله تعالى وفي محبته
وعلى ان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات قالوا الا ان الاستقراء دل
على ان الجمع بين هاتين السعادتين في الحيوة الدنيا غير ممكن
وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه
الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات
الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية لكن هذا الجمع انما
تعذر لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا مات واستمدت
هذه الارواح من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت (في الهامش: قويت)
الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين
الامرين ولا شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات
فهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو جمع بين الحكمة النبوية
والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه واما معرفة تفاصيل هذه الاحوال
فمما لا سبيل اليها في هذا العالم فقد تكلمنا الآن في تقرير المعاد الجسماني
وحده والمعاد الروحاني وحده وفي كيفية الجمع بينهما فاما الذين ينكرونهما
معا فهو قول من قال النفس هي المزاج فقط فاذا مات الانسان فقد عدمت
النفس ثم انه ينكر اعادة المعدوم فحينئذ يلزمه انكار المعاد مطلقا الا
ان الكلام في ابطال هاتين المقدمتين فقد تقدم واعلم انا كنا قد ذكرنا
ان مطالب مسئلة المعاد اربعة اولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو
الانسان والثاني كيفية عمارتها بعد تخريبها وهو البعث والحشر والنشر
والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا بالدليل العقلي
جوازه اما الوقوع فلا يمكن ان يؤخذ الا من القران قال الله تعالى في صفة الارض

يوم تبدل الارض غير الارض واما الجبال فقد ذكر احوالها في ايات احدها قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا وثالثها قوله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش ورابعها قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وخامسها قوله تعالى وسيرت الجبال فكانت سرابا واما البحار تعالى في صفتها والبحر المسجور وفي اية اخرى واذا البحار فجرت واما السموات فذكر صفاتها في ايات احداها قوله تعالى يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وثانيها قوله تعالى اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت وثالثها قوله تعالى وفتحت السماء فكانت ابوابا ورابعها قوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل وقال تعالى في صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت وقال تعالى وجمع الشمس والقمر يقول الانسان يومئذ اين المفر واما المطلوب الرابع وهو انه تعالى كيف يعمر هذا العالم الاكبر بعد تخريبه فاعلم ان المعتمد في المسئلة هو انه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون لا محالة قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين فاما تفاصيل تلك الاحوال فلا تمكن معرفتها الا من القران والاحاديث ونقل بعض الناس عن سقراط انه قال سبب قيام القيمة ان الارض موضوعة على الماء والماء على الهواء والهواء موضوع على النار والهواء والنار صاعدان بالطبع فبسبب المدافعة الحاصلة من صعود الهواء والنار بقيت الارض واقفة ثم ان تاثير تلك النار في الارض يزداد يوما فيوما فاذا بلغ الغاية حصل الغليان في البحار وتصاعد الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة اليها من تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا في السموات فيصير الافلاك كالنحاس المذاب وينصب الكل ويحصل لها لهب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بلذات هذا العالم الجسماني بقيت هاهنا

فا

فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ومن الجحيم ومن عذاب اهل النار وفي هذه المسئلة مذاهب سوى ما ذكرناه عجيبة ولنكتف بهذا القدر في هذه المسئلة وبالله التوفيق

المسئلة الحادية والثلثون

في اثبات نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اعلم ان الذين ينكرون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم طوائف الطائفة الاولى الذين يقولون المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام هو التكليف لكن القول بالتكليف باطل فالقول ببعثة الانبياء باطل الطائفة الثانية الذين يقولون التكليف جائز الا ان العقل كاف في معرفة التكليف لانه كل ما كان حسنا فعلناه وكل ما كان قبيحا تركناه وكل ما لا يمكننا ان نعرف حسنه وقبحه فانه كنا مضطرين او محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الرافع للضرورة والحاجة وان لم يكن بنا اليه حاجة امتنعنا عنه احترازا عن الخطر الطائفة الثالثة الذين يقولون البعثة جائزة في العقول الا ان الذي يمكن ان يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله تعالى ليس الا المعجزات وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة فلا جرم بطل القول ببعثة الانبياء لفقدان ما يدل عليها الطائفة الرابعة الذين يقولون لو امكن حصول خوارق العادات لامكن الاستدلال بها على صدق مدعي الرسالة الا ان انخراق العادات محال فلا جرم لم يحصل ما يدل على صدقهم الطائفة الخامسة الذين يقولون نحن ما شاهدنا شيئا من هذه المعجزات ولا طريق لنا الى العلم بانها حصلت وقت دعواهم الا ان الناس يخبرون عن ذلك الا ان الخبر لا يفيد العلم اقصى ما في الباب انه يفيد الظن الا ان الظن غير معتبر في هذا الباب الطائفة السادسة جمع من الصوفية يقولون الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله والانبياء يدعون الخلق الى الطاعات والتكاليف فهم يشغلون الخلق بغير الله ويمنعونهم عن الاشتغال بالله فوجب ان لا يكون ذلك حقا وصدقا الطائفة السابعة الذين يقولون نرى الشرايع مشتملة

قوله تعالى بعد تخريب هذا العالم

في اثبات نبوة سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم

على اشياء لا فائدة فيها فانّ الصلوة والصوم والحجّ افعال لا منفعة
فيها للمعبود وهى مضارّ ومتاعب فى حقّ العباد فكان ذلك عبثاً بل
سفهاً وذلك لا يليق باحكم الحاكمين فوجب ان لا تكون هذه الشرايع من
عند الله تعالى الطائفة الثامنة الذين يسلّمون اصل النبوّة الّا انهم
ينازعون فى نبوّة محمّد عليه الصلوة والسّلام واعلم انّ الّذى دللنا
على صحّة نبوّة محمّد عليه الصلوة والسّلام فقد دلّنا على صحّة اصل النبوّة
فنقول انّ محمّداً عليه الصلوة والسّلام ادّعى النبوّة وظهرت المعجزات
على وفق دعواه وكلّ من كان كذلك كان رسولاً حقّاً ينتج انّ محمّداً رسول الله
حقّاً امّا المقدّمة الاولى وهى قولنا انّ محمّداً عليه الصلوة والسّلام ادّعى
النبوّة فظهرت المعجزات على وفق دعواه فاعلم انّ تقرير هذه المقدّمة مبنيّ
على مقدّمات المقدّمة الاولى انّ محمّداً عليه الصلوة والسّلام ادّعى النبوّة
والاعتماد فى اثبات هذه المقدّمة على الاخبار المتواترة وقبل الخوض فى المقصود
لا بدّ من شرح ماهيّة الخبر المتواتر فنقول الخبر المتواتر على قسمين احدهما الخبر المتواتر
انّ يخبر اهل التواتر عن وجود شئ شاهدوه وهذا الخبر انّما يفيد العلم
بشرطين احدهما ان يبلغوا فى الكثرة الى حيث يمتنع فى العادة اتّفاقهم على الكذب
مثاله انّا اذا رأينا اهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين اخلاقهم
متّفقين على الاخبار عن انّ فى الدنيا بلدة يقال لها طمغاج حصل لنا العلم
القطعى بوجود هذه البلدة وان كنّا ما رأيناها والشرط الثانى ان يكون المخبر
عنه شيئاً محسوساً وذلك لانّ اهل الشرق والغرب لو اخبرونا عن حدوث العالم
ووجود الصانع لم يفد خبرهم العلم امّا اذا اخبرونا عن وجود طمغاج
افاد خبرهم العلم لانّ المخبر عنه شئ محسوس اذا عرفت هذا فنقول مهما حصل
الشرطان وهو ان يبلغ المخبرون فى الكثرة الى حيث يمتنع اتّفاقهم على الكذب
وكان المخبر عنه شيئاً محسوساً كان هذا الخبر مفيداً للعلم اليقينى القسم الثانى
ان يكون المخبرون فى الكمّية والكيفيّة بالوصف الذى ذكرناه الّا انهم لا يقولون
بانّا شاهدنا ذلك الشئ بل يقولون انّا سمعنا قوماً موصوفين بالصفة المذكورة

انهم

انهم قالوا سمعنا ايضاً قوماً مذكورين بالصفة المذكورة انهم قالوا شاهدنا
الشئ الفلانى فهذا القسم من الخبر ايضاً مفيد للعلم والشرطان المعتبران
فى القسم الاوّل معتبران ايضاً هاهنا الّا انّ هاهنا شرطاً ثالثاً وهو ان يكون
حال جميع الطبقات فى الكمّية والكيفيّة مساوية لحال الطبقة الاولى
فى الكمّية والكيفيّة على الوجه الذى ذكرناه اذا عرفت هذا فنقول انّا نثبت
العلم بوجود محمّد عليه الصلوة والسّلام وبكونه مدّعيا للرسالة
بالقسم الثانى من خبر التواتر وتقريره وهو انّا سمعنا اهل التواتر فى عصرنا
انهم قالوا سمعنا اهل التواتر فى عصرنا وعلى هذا الترتيب نقل اهل التواتر
عن اهل التواتر الى ان اتّصل هذا النقل بقوم قالوا انّا شهدنا محمّد بن
عبد الله عليه الصلوة والسّلام وكان يقول انّى رسول الله اليكم
جميعاً وقد عرفت انّ مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعى فعلمنا بهذا
الطريق انّ محمّداً عليه الصلوة والسّلام كان موجوداً وانّه كان
يدّعى انّه رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم واعلم انّ من النّاس من طعن
فى كون خبر التواتر مفيداً للعلم ولهم مقامان المقام الاوّل الذين يطعنون
فى جميع اقسام التواتر واحتجّوا عليه بوجوه ٣ الشبهة الاولى قالوا الكذب
جائز على كلّ واحد من اهل التواتر وحده فوجب ان تبقى ذلك الجواز
حال الاجتماع ويدلّ عليه وجهان الاوّل انّ هذا الاجتماع غير مانع من
هذا الجواز فى حقّ الاثنين والثلثة والعشرة والمائة والعقل لا يمكنه ان يشير
الى حدّ معيّن يحكم بانّ الاجتماع الحاصل فى هذا العدد يمنع من جواز الكذب
لانّ اىّ عدد فرضه العقل فانّ حال العدد الزائد عليه بواحد واثنين
وحال العدد النّاقص عنه بواحد واثنين فى ذلك الجواز على السويّة
واذا كان هذا ثابتاً فى الاحاد والحدّ المانع من هذا الجواز مفقود وجب الجواز
ان يقال انّ ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع كما كان ثابتاً حال الانفراد
واذا كان ذلك الجواز ثابتاً حال الاجتماع امتنع القطع بانّ الكذب
لا يقع الثانى انّ المتكلّمين يقولون لمّا كان كلّ واحد من الحوادث له اوّل

وجب فی الکل ان یکون لذلک وکل العقلاء یقولون اذا کان کل واحد
من الزنج موصوفاً بالسواد وجب فی الکل ان یکونوا موصوفین بالسواد
فکذی هاهنا لما جاز الکذب علی کل واحد من المخبرین وجب ان یکون
هذا الجواز باقیاً فی حق الکل الشبهة الثانیة وهی ان الانسان انما
یقدم علی الکذب لانه حصل فی قلبه ارادة ان یکذب وحصول هذه الارادة
فی القلب اما ان یکون من الله او من العبد او حدث لا عن محدث ومؤثر
وعلی التقدیرات الثلثة فکل ذلک جائز فی حق کل واحد من هؤلاء المخبرین
ولم یکن حصول هذا السبب فی حق بعضهم مانعاً ومنافیاً من حصوله
فی حق الباقین واذا کان الامر کذلک وجب القطع بانه لا یمتنع حصول
ذلک السبب الداعی الی الکذب فی حق الکل وبتقدیر وقوع الاشتراک
فی تلک الارادة وجب وقوع الاشتراک فی الکذب والمعلق علی سبب
جائز الوجود کان هو ایضاً جائز الوقوع فثبت ان اشتراک الکل فی الکذب
غیر ممتنع البتة واذا ثبت هذا کان القطع بان ذلک الجائز لم یقع خطأً
وبعیداً الشبهة الثالثة لما ثبت ان الکذب جائز علی کل واحد
منهم حال الانفراد وثبت ان الاجتماع فی المائة والمائتین غیر دافع لذلک
الجواز وانتم المستدلون فعلیکم ان تذکروا حداً معیناً وتذکروا ان انتهاء
الاجتماع الی ذلک الحد المعین مانع من الکذب لکنکم انتم مطالبون
باقامة البرهان علی ذلک واما نحن فتکفینا المطالبة لانا نحن السائلون
وانتم المستدلون فهذه هی الشبهات التی یتمسک بها من طعن فی التواتر
علی الاطلاق المقام الثانی الذین یسلمون القسم الاول من التواتر
وینازعون فی القسم الثانی ویقولون لم قلتم ان القسم الثانی یفید العلم
وانتم فی مسئلة النبوة انما تعولون علی هذا القسم الثانی وتمسکوا فی الطعن
فی هذا القسم خاصة بوجوه الشبهة الاولی ان العلم بصفة الشیء
مشروط بالعلم بذات ذلک الشیء وهذه المقدمة یقینیة اذا عرفت هذا
فنقول ما لم یعلم ان جمیع الطبقات التی بیننا وبین الطبقة الذین شاهدوا

محمداً

محمداً علیه الصلاة والسلام کانوا موصوفین بالصفات المعتبرة
فی کون التواتر مفیداً للعلم لم یمکننا القطع بصحة هذا التواتر لکن العلم
بکون هذه الطبقات المتوسطة موصوفین بصفات اهل التواتر علم بصفة
من صفاتهم وقد ثبت ان العلم بصفة الشیء مشروط بالعلم بذاته
فاذن لا یمکننا ان نعلم ان هذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات
الا اذا علمنا عدد تلک الطبقات ووجودهم لکنا لا نعلم البتة من هذه الطبقات
المتوسطة انها کم هی واذا کان کذلک کانت ذواتها مجهولة لنا واذا
کانت الذوات مجهولة کانت الصفة مجهولة فلم یکن العلم بکونهم
موصوفین بالصفات المعتبرة فی التواتر حاصلا فوجب ان لا یحصل
بهذا الخبر العلم الشبهة الثانیة انا نری المجوس علی کثرتهم وتفرقهم
فی الشرق والغرب یخبرون عن المعجزات العظیمة لزرادشت مع انه کان
کذاباً ساحراً عندکم وایضاً الیهود علی کثرتهم وتفرقهم فی الشرق
والغرب یخبرون ان موسی علیه السلام قال ان شریعتی لا تصیر منسوخة
البتة وایضاً النصاری علی کثرتهم وتفرقهم فی الشرق والغرب یخبرون
ان عیسی علیه السلام کان یقول بثالث ثلثة وبانه ابن الله ویخبرون
ان الیهود صلبوا عیسی علیه السلام وقتلوه فان کان التواتر مفیداً
للعلم فقد صحت هذه الاخبار ویلزم من صحتها الطعن فی نبوة محمد
علیه الصلاة والسلام وان کان غیر مفید للعلم فحینئذ خرج التواتر
عن کونه مفیداً للعلم لا یقال انما دفعنا هذه الاقوال لقیام الدلائل
العقلیة علی انها باطلة واما التواتر عن وجود محمد علیه الصلاة
والسلام وعن ادعائه الرسالة فانه لم یقم الدلالة علی بطلانه فظهر
الفرق لانا نقول هذا القدر یقوی کلامنا لان خبر التواتر لما حصل فی تلک
الصور ثم قامت الدلائل القاطعة علی بطلانها فحینئذ ثبت ان الدلائل
القاطعة قامت علی بطلان خبر التواتر فی هذه الصور واذا کان الامر
کذلک ثبت انه لا یمکن الاستدلال بخبر التواتر علی ان المخبر عنه حق

وصدق الشبهة الثالثة الخبر المتواتر اذا كان خبراً عن الامور الماضية
حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين وذلك الاحتمال هو انه يقال
لعل واحداً القى ذلك الكذب على سبيل الارجاف ثم انتشر ذلك الارجاف
كثيراً ما يحصل في زماننا فاذا جاز ذلك في هذا الزمان فكذلك في سائر
الازمنة لا يقال كل ما كان كذلك لابد وان ينكشف بالاخرة انه كان ارجافاً
وكذباً لانا نقول لم قلتم انه لو كان الامر واقعاً على هذا الوجه لوجب
ان يصل خبره الينا اقصى ما في الباب ان يقال انه واقعة عظيمة والوقايع
العظيمة يجب ان تصل الينا اخبارها لانا نقول هذه القاعدة منقوضة
بصور منها ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم داوم على اداء الصلوة
نيفاً وعشرين سنة ثم انه لم ينتقل الينا شيء من احوال الصلوة الا برواية الاحاد
فوقع التعارض ولهذا السبب اختلف المجتهدين في كيفية اداء الصلوة
اختلافاً شديداً لا يرجى زواله ومنها ان احوال عاد وثمود وسائر الامم
وسائر ارباب الدول والملل كانت اموراً عظيمة ثم انها خفيت وما وصلت
الينا اقصى ما في الباب ان نقول طالت المدة بيننا وبينهم فخفيت لانا نقول
هذا انما ينفع اذا ذكرتم في ضبط المدة الطويلة والمدة القريبة ضابطاً معلوماً
حتى ان ما كان قريباً يحكم عليه بانه لابد وان يكون معلوماً لنا وما كان بعيداً
لم يجب ذلك فيه لكن ان ذكر هذا الضابط كالمتعذر الممتنع فهذه جملة الوجوه
التي يتمسك بها الطاعنون في التواتر الجواب اعلم ان العلماء اختلفوا
في ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري او نظري والاختيار انه
ضروري وذلك لان الضروري هو الذي اذا شككه صاحبه فيه لا يتشكك
ونحن نجرب انفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها فنجدها
جازمة بان محمداً عليه الصلوة والسلام كان موجوداً وكان يدعي
انه رسول الله الى الخلق ولا نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعنة
في ذلك الجزم وقادحة فيه فثبت ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر
علم ضروري فكانت هذه الشبهات طاعنة في الضروريات فلم تكن مستحقة

وانتشر قليلاً قليلاً حتى ملأ العالم منه
ونحن نشاهد ان مثل هذا الارجاف
صح

للجواب

للجواب لونه ذلك الجواب يكون لا محالة نظرياً وتوقيف الضروري عليه
يوقع الدور وهو محال فعلمنا ان امثال هذه الشبهات لا يستحق الجواب
المقدمة الثانية ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه واعلم ان اعتماد المتكلمين
في هذه المسئلة على ان القران معجز والقران ظهر على وفق دعواه ويلزم من
هاتين المقدمتين ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه وهذا دليل طويل وفيه
مباحث كثيرة وقد استقصينا الكلام فيه في نهاية العقول واعلم ان الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم كانت له معجزات كثيرة سوى القران والعلماء اوردوا
في ذكرها كتباً وضبط القول فيها ان نقول معجزاته عليه الصلاة والسلام
قسمان حسية وعقلية اما الحسية فثلثة اقسام احدها امور خارجة
عن ذاته وثانيها امور في ذاته وثالثها امور في صفاته اما القسم الاول
وهو الاشياء الخارجة عن ذاته فهو كانشقاق القمر وانجذاب الشجر وتسليم
الحجر عليه ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
وحنين الخشب وشكاية الناقة وشهادة الشاة المشوية واظلال السحاب
قبل مبعثه وما كان من حال ابي جهل وصخرته حين اراد ان يصير بها على
رأسه وما كان من شاة ام معبد حين مسح بيده على ضرعها اما القسم
الثاني وهو الاحوال العائدة الى ذاته فهو مثل النور الذي كان ينتقل من اب
الى اب الى ان خرج الى الدنيا وما كان من الخاتم بين كتفيه وما شوهد
من خلقته وصورته التي هي بحكم كيفية الفراسة دالة على نبوته
والقسم الثالث ما يتعلق بصفاته وهي كثيرة ونحن نشير الى بعضها
فالاول انه احداً ما سمع منه لا في مهمات الدنيا ولا في مهمات الدين كذباً
البتة ولو صدر عنه الكذب مرة واحدة لشهره اعداؤه واظهروه والثاني
انه ما اقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها والثالث انه لم يفر عن احد
من اعدائه لا قبل النبوة ولا بعدها وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم
الاحزاب وهذا يدل على انه كان قوي القلب بمواعيد الله تعالى حيث قال الله
تعالى والله يعصمك من الناس وقال حسبك الله وقال تعالى الا تنصروه

فقد نصره الله د الرابع انه كان عظيم الشفقة والرحمة على امته قال الله
تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقال تعالى لعلك باخع نفسك
وقال ولا تحزن عليهم وقال عزيز عليه ما عنتم والخامس انه عليه السلام
كان فى اعظم الدرجات فى السخاوة حتى انه تعالى عاتبه عليها وقال ولا تبسطها
كل البسط والسادس انه ما كان للدنيا فى قلبه وقع وان قريشا عرضوا عليه
المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم والسابع
انه عليه الصلاة والسلام فى غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم
الثامن انه بقى على طريقته المرضية من اول عمره الى اخره والكذاب المزوّر
لا يمكنه ذلك واليه وقعت الاشارة بقوله قل ما اسئلكم عليه من اجر وما
انا من المتكلفين والتاسع انه عليه الصلاة والسلام مع اهل الدنيا
والثروة فى غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين واهل الدين فى غاية التواضع
العاشر انه عليه الصلاة والسلام مع انه فى كل واحدة من هذه الصفات
والاخلاق فى الغاية القصوى من الكمال كان مستجمعا لها باسرها ولم يتفق
ذلك لاحد من الخلق فكان اجتماعها فى ذاته من اعظم المعجزات اما المعجزات
العقلية فهى ستة انواع الاول انه عليه الصلاة والسلام ما ظهر من
قبيلة ما كانوا من اهل العلم بل كان من بلدة ما كان فيها احد من العلماء
بل كانت الجهالة غالبة عليهم ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين
الى الشام وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ولم يذهب احد من العلماء
والحكماء الى تلك البلدة حتى يقال انه عليه الصلاة والسلام تعلم العلم من
ذلك الحكيم فاذا خرج من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة انسان
من غير انه مارس شيئا من العلوم ولا تلمذ لاحد من العلماء البتة ثم بلغ
فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله واسمائه واحكامه هذا المبلغ
العظيم الذى عجز جميع الاذكياء من العقلاء عن القرب منه بل اقر الكل
بانه لا يمكن ان يزاد فى تقرير الدلائل على ما ورد فى القرآن ثم ذكر قصص الاولين
وتواريخ المتقدمين بحيث لا يمكن احد من الاعداء ان يقول انه اخطأ فى شئ

المعجزات العقلية ستة انواع

منها

منها بل بلغ كلامه فى البعد عن الريب فى الشك الى انه قال عند مجادلتهم
اياه قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى قوله تعالى فنجعل لعنة الله على الكاذبين
وقال ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك
ولم يقدر احد ان يقول انه طالع كتابا او تلمذ لاستاذ وكانت هذه
الاحوال الظاهرة معلومة للاصدقاء وللاعداء على ما قال تعالى ام لم يعرفوا
رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب
ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال فقد لبثت فيكم عمرا
من قبله افلا تعقلون وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم علم ان هذه
الاحوال لا تتيسر الا بالتعليم الالهى والهداية الربانية النوع الثانى انه عليه الصلاة
والسلام كان قبل اظهار دعوى الرسالة والنبوة ما كان يشرع فى هذه المسائل
الالهية وما كان يبحث عنها وما جرى على لسانه قط حديث النبوة
والرسالة والذى يدل على صحة قولنا انه لو اتفق له شروع فى هذه المطالب
والمباحث قبل ادعاء النبوة والرسالة لقالت الكفار انك افنيت عمرك
فى التدبر والتفكر وتحصيل هذه الكلمات حتى قدرت الان على اظهارها
ولما لم يذكر هذا الكلام احد من الاعداء مع شدة حرصهم على الطعن
فيه وفى نبوته علمنا انه عليه السلام ما كان شارعا قبل اظهار النبوة
فى شئ من هذه العلوم ومعلوم انه من انقضى من عمره اربعون سنة
ولم يخض فى شئ من هذه المطالب العلمية ثم انه خاض فيها دفعة واحدة
واتى بكلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته بل قد انقضى الان قريبا
من سبعمائة سنة وما جاء احد يمكننا ايهام المعارضة فصريح العقل يشهد
بان هذا لا يكون الا على سبيل الوحى والتنزيل النوع الثالث انه صلوات الله
عليه تحمل فى اداء الرسالة انواعا من المشاق والمتاعب ولم يتغير عن المنهج
الاول البتة ولم يطمع فى مال احد ولا فى جاهه بل صبر على تلك المشاق
والمتاعب ولم يظهر فى عزمه فتور ولا فى اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء
ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية ونفذ امره فى الاموال

والارواح لم يتغير عن منهجه الاول في الزهد في الدنيا والاقبال على الآخرة
وكل من انصف علم ان المزور لا يجيء كذلك فان المزور اذا روج الكذب
والباطل على الخلق ليجد الدنيا فاذا وجدها ولم ينتفع بها كان ساعياً
في تضييع الدنيا والآخرة على نفسه وذلك مما لا يفعله احد من العقلاء
النوع الرابع من معجزاته العقلية انه عليه الصلاة والسلام كان مجاب الدعوة
ويدل عليه وجوه احدها ان قريشاً لما بالغوا في ايذائه دعا عليهم فقال
اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف فالله
تعالى منع من انزال المطر عليهم فبطلت زراعاتهم وهلكت مواشيهم
واستولى القحط عليهم فجاؤا اليه وتشفعوا حتى سأل الله تعالى انزال المطر
عليهم فلما سأل ذلك جاءهم المطر حتى خافوا الغرق فعادوا وسألوه ان
يسأل الله تعالى حتى ينزل المطر بقدر الحاجة فقال اللهم حوالينا ولا علينا
اللهم على الجبال وبطون الاودية فاندفع ذلك البلاء عنهم وثانيها
انه عليه الصلاة والسلام لما كتب الى كسرى ملك العجم كتاباً مزق الملك
كتابه وبعث اليه حفنة من التراب فقال عليه الصلاة والسلام
اللهم مزق ملكه ثم قال للصحابة رضي الله تعالى عنهم انه بعث تراب
بلدته الينا وهذا يدل على انا نملك بلاده ثم كان الامر كما قال وثالثها انه
عليه الصلاة والسلام قال في حق عتيبة بن ابي لهب اللهم سلط
عليه كلباً من كلابك فافترسه الاسد ورابعها انه عليه الصلاة والسلام
دعا لابن عمه عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما فقال اللهم فقهه
في الدين وعلمه التأويل فصار ابن عباس ببركة هذا الدعاء رئيس المفسرين وخامسها
ان الكفار لما وصلوا الى الغار فهو عليه الصلاة والسلام قرأ عليهم وجعلنا
من بين ايديهم سداً ومن خلفهم سداً فاغشيناهم فهم لا يبصرون
واولئك الكفار كانوا ينظرون الى الغار وما كانوا يرون النبي عليه الصلاة
والسلام وسادسها انه لما خرج الى الغار ذهب خلفه جمع من الكفار فلما
قرب واحد منهم قال عليه الصلاة والسلام يا ارض خذيه فغاصت قوائم

بحفنة ملء الكف

بلغ قبالة

فرس

فرس ذلك الكافر ببركة دعائه النوع الخامس من دلائل نبوته ورود البشارة
بمقدمه العزيز في التوراة والانجيل والدليل على ذلك انه ادعى ان ذكره موجود
في التوراة والانجيل قال الله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي
الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل وقال حكاية عن المسيح
مبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه احمد وقال يا اهل الكتاب لم تكفرون
بآيات الله وانتم تشهدون وقال الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم ومعلوم انه لو كان كاذباً في ذلك لكان هذا من اعظم المنفرات
لليهود والنصارى عن قبول قوله ولا يليق بالعاقل ان يقدم على فعل يمنعه
عن مطلوبه ويبطل عليه مقصوده من غير فائدة اصلاً ولا نزاع بين العقلاء
انه كان اعقل الناس واحذقهم النوع السادس من معجزاته اخباره عن الغيوب
اما اخباره عن المغيبات الماضية فهو انه عليه الصلاة والسلام اخبر
عن وقايع المتقدمين من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما
اخباره عن الغيوب المستقبلة فهي على قسمين منه ما ورد في القرآن
ومنه ما ورد في الاخبار اما الذي منه ورد في القرآن فكثير احدها قوله تعالى
سيهزم الجمع ويولون الدبر والسين في قوله سيهزم للاستقبال والسورة
مكية ثم انه حصل ذلك يوم بدر وثانيها قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى
الطائفتين انها لكم وقد كانت لهم وثالثها قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي بأس شديد وقد وقع ذلك لان المراد من القوم
اولي البأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله تعالى عنه
الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعا عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
عنه الى قتالهم ورابعها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر وخامسها قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم ولا يمكن حمل الآية على الآيات الدالة على التوحيد
لانها كانت حاصلة وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد وان يكون المراد منه
فتح القرى المحيطة بمكة وقوله في انفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك وسادسها

قوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده
الله تعالى اليها وسابعها قوله تعالى ليظهره على الدين كله وقد اظهره وثامنها
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد
منه الصحابة رضي الله تعالى عنهم بدليل قوله منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وهذه الاية
دالة على كون الصانع عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عما سياتي
ثم كان الامر كما اخبر وعلى كونه تعالى قادرا على الممكنات لانه وعد بالنصرة
التامة وقد وقعت وعلى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لانه استبد
بذكر هذا الغيب فلو بد وان يكون ذلك من عند الله وعلى خلافة الخلفاء
الراشدين رضي الله تعالى عنهم لانه تعالى قال ليستخلفنهم فوعد بالخلافة
جمعا من الحاضرين في ذلك الوقت واقل الجمع ثلثة وتاسعها قوله تعالى
قل يا ايها الذين هادوا الى قوله ولا يتمنونه ابدا ثم كان كما اخبر وعاشرها
قوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وظهور ذلك في اليهود معلوم
فانه ما رفعت لهم راية قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر
واما الاخبار عن الغيوب المستقبلة في غير القرآن فكثيرة احدها قوله عليه الصلاة
والسلام زويت الى الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك
امتي الى ما زوي لي منها وكان الامر كما اخبر وثانيها قوله عليه الصلاة والسلام
لعدي بن حاتم كيف لك اذا خرجت الظعينة من اقصى اليمن الى اقصى الحيرة
لا تخاف الا الله وثالثها انه عليه الصلاة والسلام اخبر اصحابه بموت النجاشي
وصلى عليه ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم ورابعها قوله عليه الصلاة
والسلام لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله تعالى عنه يوم
صفين وهذا يدل على توحيد الله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وخلافة
لانه من اخباره عليه السلام من المغيبات
على رضي الله تعالى عنه لانه خبر ودليل خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه قرآن
والقرآن افضل من الخبر وخامسها قوله عليه الصلاة والسلام اشقى الناس
عاقر الناقة والذي يخضب هذه من هذه يعني الذي يضرب على راسك

والخطاب لعلي رضي الله عنه والمراد من الذي يخضب لحيته ابن ملجم قاتل علي رضي الله عنه لعنه الله

فيخضب

فيخضب لحيتك من دم راسك ثم كان كما قال فضرب على راسه حين
قتل وسادسها قوله عليه الصلاة والسلام ستقاتل الناكثين والقاسطين
والمارقين وسابعها قوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر وكان هذا اخبارا عن بقائهما بعده وثامنها قوله عليه الصلاة والسلام
الخلافة بعدي ثلثون سنة فكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر
وتاسعها ليلة اسري به فانه اخبر قريشا عن امور فكانت كما اخبر وعاشرها
قوله عليه الصلاة والسلام للعباس حين اسر افد نفسك وابني اخيك عقيل
بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانك ذو مال فقال لا مال عندي فقال
اين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت
ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولقثم كذا فقال
العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله واسلم
هو وعقيل واعلم ان معجزات النبي عليه الصلاة والسلام كثيرة ولنكتف
ههنا بهذا القدر فثبت بمجموع ما ذكرنا انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى
الرسالة وظهرت المعجزة على وفق دعواه واما المقدمة الثانية وهي ان كل
من كان كذلك كان صادقا والذي يدل عليه وجوه احدها ان المعجزة لما عجز
الخلق عنها كان ذلك فعل الله تعالى خلقه عقيب دعواه وخلق المعجز عقيب الدعوى
يدل على تصديق المدعي مثاله انه اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته فقام
واحد وقال اني رسول هذا الملك الجالس مملكته فقال ايها الملك ان كنت صادقا
في هذه الدعوى فافعل شيئا يخالف عادتك فاذا فعل ذلك الملك في تلك الساعة
فعلا يخالف عادته علم الحاضرون بالضرورة انه انما فعل ذلك لاجل تصديق
ذلك المدعي فكذا ههنا ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم قال يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في هذه الدعوى
فاجعل القمر منشقا بنصفين فاذا انشق القمر علم كل احد بالضرورة انه
تعالى انما شقه بنصفين لاجل تصديقه فثبت ان خلق المعجز على وفق الدعوى
تصديق من الله تعالى لذلك المدعي وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فان قيل

والخطاب ايضا لعلي رض والمراد من الناكثين اصحاب الجمل سموا ناكثين لنكثهم عن بيعة علي رض واما القاسطون فهم اصحاب صفين والقسط الظلم لغة واما المارقون فهم الخوارج الذين خرجوا على علي من المرق بمعنى الخروج

اذا

بلغ المقابلة

الكلام على هذه الدلالة من وجوه الاول ان قول القائل انه ظهر على يد المدعي
للرسالة فعل خارق للعادة وهذا الكلام انما يصح لو كان انخراق العادات
جائزا ونحن نمنع هذا الجواز والدليل على انه ممتنع ان تجويزه يفضي
الى السفسطة فانا لو فتحنا هذا الباب لم نامن ان تنقلب هذه الجبال ذهبا
ابريزا او تنقلب ماء البحر دما صافيا او ان يكون هذا الشخص الذي نشاهده
الان شيخا هما هرما وان يكون قد احدث في هذه الساعة شيخا من غير اب
ولا ام ولكنا اذا شاهدنا زيدا لم نامن ان يكون الله تعالى خلق في هذه الساعة
شخصا مثل زيد في صورته وشكله وتخطيطه ومعلوم ان تجويز هذه
الاشياء يفضي الى الجهالات ولما كان ذلك باطلا علمنا ان انخراق العادات
غير ممكن الاعتراض الثاني سلمنا ان انخراق العادات ممكن لكن لم قلتم
ان هذا حصل بايجاد الله تعالى وتقرير هذا السؤال من وجوه الاول نحن
بين امرين اما ان نثبت النفس الناطقة البشرية واما ان لا نثبتها فان اثبتنا
النفس الناطقة فلم لا يجوز ان يقال ان نفس النبي مخالفة لسائر النفوس
بالماهية والحقيقة فهي لماهيتها المخصوصة وحقيقتها التي باعتبارها
امتازت عن سائر الحقائق تقدر على ما لم يقدر عليه غيرها وان قلنا
القول بالنفس الناطقة باطل فلا بد وان نعترف بان لكل واحد من اشخاص
الناس مزاجا مخصوصا وتركيبا مخصوصا به امتاز عن سائر الاشخاص
فلم لا يجوز ان يقال ما به امتاز هذا الشخص عن سائر الاشخاص علة لكونه
قادرا على الافعال التي يعجز عنها غيره الا ترى ان لكل انسان مزاجا مخصوصا
ذلك المزاج يقتضي في ظاهره خلقا وفي باطنه خلقا لا يحصلان البتة
في غيره فلم لا يجوز ان يقال تلك الخصوصية تكون مبدا لتلك القدرة المخصوصة
وعلى هذا التقدير لا يمكننا ان نعلم ان هذا المعجز هو فعل الله تعالى الوجه
الثاني تقرير هذا المقام هب ان تلك المعجزات لم تحصل لاجل خصوصية
نفسه او خصوصية بدنه لكن لا شك ان انواع الادوية كثيرة والاثار الصادرة
عنها عجيبة كثيرة فلم لا يجوز ان يقال ان هذا المدعي وجد دواء له خاصية

اليتم واليتمة بالكسر فيهما [illegible]

وقوة

وقوة تقتضي ظهور هذه الاثار والمعجزات عمن تناول ذلك الدواء الا ترى
ان الناس يقولون ان اكل الدواء الفلاني يزيد في الذكاء واكل الدواء الاخر
يزيد في القوة الفلانية فلم لا يجوز وجود دواء اخر يزيد في قوة الادراك
والفعل زيادة منتهية الى حد الاعجاز ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع
بان هذا المعجز فعل الله تعالى الوجه الثالث لم لا يجوز ان يقال ظهور هذه
المعجزات انما كان باعانة الجن والشياطين وذلك لانا وان كنا نعرف مقادير
عقول البشر وقدرهم الا انا لا نعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم فلعل
هذه المعجزات حصلت باعانة الشياطين ولعل الاخبار عن الغيوب حصل
بالقاء الشياطين تلك الغيوب اليهم لا يقال هذا باطل من وجهين الاول
ان الانبياء دعوا الخلق الى لعن الشياطين فكيف يليق بالشياطين ان يعينوهم
والثاني انه انما تثبت الجن والشياطين باخبار الانبياء فلو جعلنا القول
بالجن والشياطين طاعنا في النبوة كنا قد ابطلنا الاصل بالفرع وذلك
باطل لانا نجيب عن الاول بان الشيطان اذا كان مشعوفا باضلال الخلق
وهذا الطريق يفضي الى حصول مقصوده لم يبعد ان يرضى بذلك اللعن ليحصل
هذا المقصود له وعن الثاني انا لا نحتاج في مقام السؤال الى الجزم بوجود الجن
والشياطين بل يكفينا مجرد الاحتمال ومجرد الاحتمال لا يتوقف على القول
بصحة النبوة الوجه الرابع ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقول ان جبريل
عليه السلام هو الذي ياتيني بهذا القران وهذا المعنى مذكور في القران قال
تعالى وانه لقول رسول كريم اذا ثبت هذا فنقول فبتقدير ان يقال ان جبريل
عليه السلام غير معصوم عن القبائح لم يبعد ان يقال ان هذا القران كلامه
والقاه على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لقصد الاضلال والاغواء ومع
هذا الاحتمال لم تثبت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فاذا القول بصحة
نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم موقوف على ثبوت عصمة جبريل لانه
لا طريق الى معرفة عصمة جبريل الا بصحة نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا الوجه الخامس هو ان مذهب

جمهور الصابئة ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة وان هذه الكواكب
قد تتكلم مع بعض الناس وهى تختار من الناس شخصاً واحداً وتبعثه
الى الخلق على سبيل الرسالة وقبل ابطال هذا الاحتمال بالدليل كان الشك
باقياً فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكوكب المخصوص الوجه السادس
ان المنجمين اتفقوا على ان لاتصالات الكواكب اثاراً عجيبة فى هذا العالم
فلم لا يجوز ان يقال الرسول عليه السلام كان اعلم الناس بالنجوم فعلم انه
سيحدث اتصال عجيب فى الفلك وله تاثير عجيب فى هذا العالم فصبر حتى
جاء وقت ظهور ذلك الاثر فادعى النبوة فى ذلك الوقت توقع ذلك
الاثر العجيب على وفق دعواه وظن الناس انه معجز خلقه الله تعالى ولما كان
الامر كذلك الوجه السابع ان الفلاسفة يثبتون للافلاك والكواكب
عقولاً مجردة ونفوساً ناطقة فلكية ونفوساً حيوانية فلكية فلم لا يجوز
ان يكون المظهر لهذه الخوارق شيئاً من هذه الاشياء عقلاً او نفساً
الوجه الثامن المنجمون اتفقوا على ان لسهم السعادة اثراً قوياً فى تقوية
الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ولسهم الغيب اثراً قوياً فى كون
الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات ونحن وان كنا لا نعلم بالدليل
صدقهم فى هذه المقالة الا ان الاحتمال قائم فبتقدير ان يكون ما قالوه
حقاً لم يمكنا ان نقطع بان ظهور المعجزات من الله تعالى ولا بان نقطع بان
اخباره الاخبار عن المغيبات بوحى الله تعالى بل جاز ان يكون لقوة هذين
السهمين فى طالعهم فثبت بهذه الوجوه الثمانية انه لا يمكن القطع
بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى الاعتراض الثالث سلمنا ان فاعلها
هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لاجل غرض التصديق وتقريره
من وجهين الاول انكم اقمتم الدلائل القاهرة على انه يمتنع ان تكون افعال الله
تعالى واحكامه معللة بشىء من الاغراض والمقاصد واذا كان كذلك
امتنع القول بانه تعالى انما خلق هذا المعجز لاجل غرض التصديق الوجه الثانى
هو ان يقول الفعل اما ان يكون موقوفاً على الداعى او لا يكون فان كان موقوفاً

على

على الداعى كان الجبر لازماً على ما قررناه فى مسئلة خلق الاعمال فاذا لزم
الجبر كان البارى تعالى هو الخالق للكفر والمعاصى لانه هو الذى فعل القدرة والداعية
اللتين مجموعهما يوجب هذه القبائح واذا كان الامر كذلك لم يكن الاضلال
ممتنعاً فى حق الله تعالى واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اظهر
هذا المعجز على يد هذا الكاذب لاجل الاضلال واما ان قلنا الفعل غير
موقوف على الداعى فحينئذ لا يبعد ان يقال انه تعالى خلق هذه المعجزة
لا لغرض اصلا والبتة فحينئذ لا يمكن الاستدلال بخلق المعجز على التصديق
الاعتراض الرابع سلمنا ان افعال الله تعالى معللة برعاية الاغراض والمقاصد
الا انكم لم قلتم انه لا غرض لله تعالى ولا مقصود له من خلق هذه المعجزة الا
تصديق هذا المدعى وما الدليل على هذا الحصر ثم انا نذكر وجوهاً اخر الدافعة
على سبيل التبرع الاول ان جملة هذه الافعال الواقعة للعادات لا بد وان يكون
لها اول لما ثبت ان العالم محدث فحدوث كل واحد منها فى المرة الاولى
يكون على خلاف العادة ثم انه تعالى جعل ذلك دائماً مستمراً فيما بعد ذلك
فكذى هاهنا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى اراد ان يبدا باحداث هذا
الفعل الخارق للعادة ثم انه تعالى يديمه بعد ذلك ويجعله عادة مستمرة
وبالجملة لم لا يجوز ان يكون هذا الذى حدث هو ابتداء عادة وستصير
مستمرة بعد ذلك الثانى يجوز ان يكون حدوث هذا الشىء على سبيل العادة
الا انه عادة لا يحصل الا فى ازمنة متطاولة وذلك لان دور الفلك الثامن
لا يتم عند بعضهم الا فى مدة ستة وثلثين الف سنة وعلى هذا تكون
العادة المستمرة المطردة هو ان كل كوكب يحصل فى كل ستة وثلثين
الف سنة فى موضع معين من الفلك فمن نظر الى حصوله فى ذلك الوقت
ظن انه خارق للعادة ومن عرف الوضع المقتضى لذلك علم انه عادة
متطاولة فكذى هاهنا يجوز ان يقال هذا الذى حدث انما حدث على
وفق عادة متطاولة الثالث انه لما انشق القمر على السماء فلعل انساناً
اخر فى جانب اخر من الارض ادعى النبوة وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة

فی هذا الوقت فهو تعالی انما اظهره فی ذلك الوقت تصدیقاً لذلك الانسان
لا لهذا الانسان الرابع ان هذا الانسان لما ادعی الرسالة علی سبیل الکذب
وطلب من الله تعالی اظهار المعجزة علی وفق دعواه حتی یصیر ذلك موهماً
لکونه صادقاً الا انه لما تقرر فی العقل انه یجوز ان یکون غرض الله تعالی
منه شیئاً اخر سوی التصدیق فکان خلق هذا المعجز یجری مجری انزال
المتشابهات وخلق الالام المورثة للشبهات فکان المقصود منها انه
یصعب الاحتراز عنها فاذا احترز المکلف عنها مع صعوبة الاحتراز
اقسام
عنها کان ثوابه اعظم وعلی الجملة فمن الذی یمکنه ان یعرف جمیع حکم الله
تعالی فی خلق الاشیاء فحینئذ کان الجزم بانه لا غرض لله تعالی فی هذا
الفعل الا هذا الوجه الواحد تحکماً من غیر دلیل الاعتراض الخامس هب
انه غرضه تعالی من خلق هذا المعجز ان یستدل به علی انه الله تعالی صدقه
فلم قلتم ان هذا الاستدلال حق بیانه انه علی مذهب اهل السنة
ان الله خالق الکفر فی قلب الکافر فخالق ما یوهم الکفر لیس ابعد منه وعلی
هذا التقدیر لا یمکن الاستدلال بالمعجز علی کون المدعی صادقاً فهذا
مجموع الاعتراضات علی هذا المقام ثم قال المنکرون واما ما عولتم علیه
من الدلیل فی بیان ان المعجز یدل علی الصدق فحاصل الکلام فیه انکم
ادعیتم ان فی الشاهد اقدام الملك علی الفعل الخارق للعادة یدل علی کونه
مصدقاً للمدعی فی دعواه واذا ثبت ذلك فی الشاهد فحینئذ یقیسون
الغائب علیه فلنبحث عن کل واحد من هذین المقامین اما المقام الاول
فنقول لا نسلم ان ظهور ذلك الفعل من الملك یدل علی انه یصدق المدعی
فی دعواه بلی لا ینکر انه یوهم ذلك فاما انه یدل علیه قطعاً فهذا ممنوع
وذلك لان اقصی ما فی الباب ان یقال انه حصل ذلك الفعل عند ذلك
الطلب ولم یفعل قبل ذلك الطلب فحصل الدوران بینهما وجوداً وعدماً
والدوران وجوداً وعدماً یدل علی العلیة لانا نقول قد بینا ان الدوران
وجوداً وعدماً لا یدل علی العلیة والذی یحقق ذلك انه لا یبعد ان یقال

لما التمس ذلك المدعی من ذلك الملك ان یحرك قلنسوته فانه حصل
فی ذلك الوقت سبب اخر مستقل بان یحرك الملك قلنسوته لا لاجل لا لاجل
طلب المدعی اما لاجل انه عرض وقع علی قلنسوته فی ذلك الوقت او لاجل
انه یألم رأسه من تلك القلنسوة فی ذلك الوقت او لاجل انسان اخر اشار
الیه اشارة اقتضت ان یحرك الملك قلنسوته وبالجملة فالمعلوم انه
لا بد للملك من غرض فی تحریك القلنسوة فاما انه لا غرض له الا تصدیق هذا
المدعی فهذا لا شك انه ظاهر فاما القطع فلا سبیل الیه المقام الثانی
هب انه ثبت هذا المعنی فی الشاهد فکیف یقیسون الغائب علیه
فطریق السؤال علیه من وجهین الاول ان القیاس لا یفید الیقین لاحتمال
انه مهما لاجله وقعت المفارقة بین الاصل والفرع یکون معتبراً فی الاصل
ومانعاً فی الفرع والثانی انا عارفون باحوال ذلك الملك والخلق ومناهج
افعاله فلا جرم یمکننا ان نعرف انه انما فعل ذلك الفعل لاجل ذلك
الغرض واما انواع حکم الله تعالی فی افعاله ومخلوقاته فلیس لاحد
سبیل الی معرفتها ولا قدرة لاحد علی الاطلاع علیها ولهذا قال تعالی
ما اشهدتهم خلق السموات والارض واذا کان الامر کذلك فکیف
یمکن قیاس افعال الله تعالی علی افعال العباد هذا جملة الکلام
فی السؤال والجواب قوله اولاً انخراق العادات محال قلنا قد بینا
ان انخرق والالتیام علی الاجرام الفلکیة جائزان وایضاً بینا ان
ما یصح علی جسم یصح علی سائر الاجسام قوله ثانیاً لم قلتم ان الموجد
لهذه المعجزات هو الله تعالی قلنا قد بینا فیما تقدم انه لا مؤثر الا
قدرة الله تعالی وعلی هذا التقدیر سقطت الوجوه الثمانیة التی
ذکرتموها قوله ثالثاً افعال الله تعالی غیر معللة بالاغراض قلنا
فرق بین العلة وبین المعرف ونحن لا ندعی ان خلق المعجز انما
کان لغرض التصدیق بل نقول خلق المعجز یعرف قیام التصدیق
بذات الله تعالی وکان هذه الکلمات المخصوصة صارت دالة

بسبب الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات المتكلم فكذا
هذه الافعال الخارقة للعادة اذا حصلت عقيب الدعوى صارت
دالة على قيام التصديق بذاته من فعل المعجزة قوله رابعا يحتمل ان
يكون المقصود من خلق المعجزات امورا اخر سوى التصديق قلنا
لا نسلم بل هو متعين للدلالة على حصول التصديق والدليل عليه
ان موسى عليه السلام لما قال الهي ان كنت صادقا في ادعاء الرسالة
فاجعل هذا الجبل واقفا في الهواء فوق رؤسهم ثم ان القوم
يشاهدون انهم كلما امنوا به تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بالتكذيب
قرب من ان يسقط عليهم فعند هذا يعلم كل احد بالضرورة
ان المقصود من هذا الاظلال تصديق المدعي في ادعاء الرسالة
قوله خامسا اذا كان الكفر والفسق بخلق الله فحينئذ بطل الاستدلال
بالمعجز على الصدق قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان هذا
السؤال كما هو لازم علينا فهو ايضا لازم على المعتزلة وذلك لانه
انما يقبح من الله تعالى اظهار هذا المعجز على يد الكاذب واذا كان
الغرض من خلق المعجز تصديق المدعي اما بتقدير ان يكون الغرض
منه شيئا اخر سوى التصديق لم يقبح ذلك ولما ثبت انه يبعد ان يكون
لله تعالى اغراض اخر في خلق هذه المعجزة سوى التصديق يلزمهم
ان يحكموا بانه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب لا يقال اظهار المعجز
على وفق دعوى الكاذب قبيح مطلقا لانه ان كان الغرض من خلقه
التصديق فلا شك في قبحه وان كان الغرض منه شيئا اخر سوى
التصديق لكن خلقه مقارنا لدعوى الكاذب يوهم ان الغرض منه
تصديقه وفعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح ايضا لانا نقول
ان كان موهم القبيح قبيحا وجب ان يكون انزال المتشابهات وخلق
ما يوهم الشبهات قبيحا وبالاتفاق انه واقع وليس بقبيح فعلمنا
انه انما لم يقبح لانه وان كان موهما للباطل الا ان فيه احتمال ان

مراد

مراد الله تعالى منه غير ما يشعر به ظاهره فلو قطع المكلف بحمله على ذلك الوجه
الباطل مع انه في نفسه محتمل لغير ذلك الوجه لكان التقصير من المكلف حيث
جزم لا في موضع الجزم فكذا هاهنا انه تعالى اذا اظهر المعجز على وفق الدعوى
في حق الكاذب فهو وان كان يوهم ان المراد منه تصديق ذلك المدعي الا انه
يحتمل ان يكون المراد القاء هذه الشبهة حتى يحترز المكلف عنها فيعظم ثوابه
بسبب الاحتراز عن هذه الشبهة واذا كان هذا محتملا فلو قطع المكلف
بان الغرض منه تصديق المدعي لكان التقصير منه لا من الله تعالى حيث قطع لا
في موضع القطع واعلم انه لا جواب على اصول المعتزلة على هذه المعارضة والوجه
الثاني في جواب هذا السؤال انا نقدم على ذكر المقصود مقدمة فنقول ان الشيء قد يكون
جائز الوقوع في نفسه ومع ذلك فانا نعلم علما ضروريا انه غير واقع الا ترى
انا نجوز دخول شخص في الوجود من غير الابوين ونجوز ان يدخل في الوجود شيخا
هرما من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة ثم انا اذا ابصرنا انسانا شيخا
علمنا بالضرورة انه متولد من الابوين وانه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا
وكذا القول في جميع الامور العادية اذا عرفت هذا فنقول انا قد بينا
ان دلالة المعجز على ان خالق المعجز يصدق المدعي معلومة بالضرورة كما ضربنا
من المثال في اظلال الجبل اقصى ما في الباب ان يقال عندكم يجوز ان تكون المعجزة
مخلوقة لغرض اخر وهو الاضلال الا انا نقول ان الشيء اذا علم وجوده بالضرورة
لم يكن تجويز نقيضه قادحا في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة
اما قوله سادسا انكم اثبتم الحكم في الشاهد بالدوران ثم قستم الغائب عليه
قلنا ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة المعجزة على الصدق امر معلوم بالضرورة
والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا المعنى معلوم بالضرورة
لا انا نقيس صورة على صورة فهذا غاية الكلام في هذا الدليل اما منكرو النبوة
فقد احتجوا بوجوه الشبهة الاولى قالوا التكليف باطل فالبعثة ايضا باطلة
اما المقدمة الاولى وهي ان التكليف باطل فقد احتجوا عليه بوجوه الاول ان الجبر حق
والتكليف باطل انما قلنا ان الجبر حق وذلك لانا بينا في مسئلة خلق الاعمال

ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى واذا كان كذلك فحال ما يخلق الله تلك
الافعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل وحال ما لا يخلقها فيهم لا يتمكن
من الفعل فثبت ان على هذا التقدير لا يكون العبد قادرا البتة لا على الفعل
ولا على الترك وانما قلنا انه لما كان الجبر حقا كان التكليف باطلا لانا نعلم
ببديهة العقل ان من قيد يدي الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم
القاه من شاهق جبل ثم يقول له قف في الهواء والا لاعذبنك عذابا مؤبدا
فان هذا مستقبح في بدائه العقول ولو انه كلف الاعمى نقط المصاحف وكلف
المفلوج ان يطير في الهواء فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك في بدائه عقولهم
ويقطعون بان هذا لا يليق باحكم الحاكمين فثبت بما ذكرنا ان الجبر حق
وثبت انه متى كان الجبر حقا كان التكليف باطلا الثاني ان الباري تعالى
عالم بجميع المعلومات فالشيء الذي حصل التكليف به اما ان يكون معلوم الوقوع
او معلوم اللاوقوع فان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فالتكليف به
عبث وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان التكليف به
ظلما فثبت ان القول بالتكليف باطل وربما ذكروا هذا الكلام في معرض
اخر وهو ان المقصود من التكليف جلب الثواب فان كان ذلك الثواب معلوم
الوقوع فحينئذ لا حاجة البتة الى فعل الطاعة وان كان معلوم اللاوقوع
كان ممتنع الوقوع وحينئذ لا فائدة في فعل الطاعة الثالث ان التكليف
اما ان يوجد حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدى
الداعيين على الاخرى اما حال الاستواء فمحال لان الفعل ترجيح وحصول
الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين النقيضين واما حال الرجحان
فمحال لان الراجح واجب والمرجوح ممتنع على ما بيناه تقرير هذه المقدمة في
مواضع فان وقع التكليف بالراجح كان ذلك تكليفا بايقاع شيء واجب الوقوع
وان كان تكليفا بالمرجوح كان ذلك تكليفا بايقاع شيء ممتنع الوقوع
وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم في مسئلة خلق الاعمال الرابع ان التكليف
لا فائدة فيه البتة فكان عبثا غير لائق بحكمة الحكيم وانما قلنا انه لا فائدة

فيه لان تلك الفائدة ان عادت الى المعبود لزم ان يكون في محل التنفع والضرر
والزيادة والنقصان وهو محال وان عادت الى العابد فهو ايضا باطل
لان جميع الفوائد محصورة في امرين اما اللذة والسرور او ما يكون فهو ايضا
باطل مفضيا اليهما واما دفع الالم ودفع الغم او ما يكون مفضيا اليهما
والمعبود تعالى قادر على تحصيل ذلك للعبد بدون التكليف فكان توسط
التكليف عبثا واذا ثبت هذا ظهر ان العبث لا يليق باحكم الحاكمين الخامس
ان تكليف من علم الله انه يكفر او يفسق غير لائق بالحكمة لان المكلف به ان دخل
في الوجود لزم تجهيل المعبود وان لم يدخل في الوجود لزم استحقاق العبد
العقاب وجعل شيء لا فائدة له فيه الا واحد هذين الامرين المحذورين لا يليق
بالحكمة السادس ان التكليف يقتضي شغل القلب بتلك الاعمال واشتغال
القلب بغير الله تعالى يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله ومحبته وكل ما كان
مانعا عن المعرفة والمحبة كان تركه من اوجب الواجبات فثبت بهذه الوجوه
الستة ان القول بالتكليف باطل واذا ثبت هذا كان القول بالبعثة ايضا
باطلا لانه لا فائدة في البعثة الا توجيه التكاليف على الخلق واذا كان المقصود
باطلا كان الشيء اولى بالبطلان الشبهة الثانية لمنكري النبوات ان الافعال
اما ان يكون حسنها معلوما او يكون قبحها معلوما او لا يعلم لا حسنها ولا قبحها
فان كان حسنها معلوما علمناه فلا حاجة بنا في ذلك الى تعريف الشرع وان كان
قبحها معلوما تركناه وان لم نعلم لا حسنها ولا قبحها فهذا الشيء اما ان يكون
اضطراريا كالتنفس في الهواء او لا واما ان لا يكون كذلك فان كان فعله اضطراريا ما يجري مجراه
كان مجوزا لا محالة لان تكليف ما لا يطاق لا يليق بالحكمة وان لم يكن فعله
اضطراريا وجب علينا تركه لان مثل هذا الشيء لا حاجة بنا الى فعله وفي
فعله خطر واحتمال ضرر وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه فثبت بما
ذكرنا ان جملة الاحكام في الفعل والترك معلومة لنا واذا كان الامر كذلك
لم يكن في بعثة الرسل فائدة فتكون البعثة عبثا والعبث غير جائز على الحكيم
الشبهة الثالثة لمنكري النبوات انا نشاهد في الشرائع افعالا غير لائقة بالحكمة

مثل اعمال الحج ومثل ايقاع الفرق بين المتشابهات فانهم خصصوا جنسا
معينا بغاية التعظيم من غير سبب وخصصوا اوقاتا معينة بعبادات
معينة مع ان سائر الاوقات متساوية لها وذلك لان اليوم الاخير من رمضان
واليوم الاول من شوال يومان متلاصقان متشابهان من جميع الوجوه ثم
خصصوا احدهما بحرمة الافطار والثاني بحرمة الصوم وقد كرروا من امثال
هذه المسائل شيئا كثيرا الشبهة الرابعة وهي شبهة اليهود ان النسخ باطل
واذا كان ~~كذلك~~ ذلك باطلا كان شرع محمد عليه الصلاة والسلام باطلا
وانما قلنا ان النسخ باطل لوجوه الاول ان موسى عليه السلام لما بلغ شرعه
الى امته فاما ان يقال انه بين ان شرعه مؤبد او بين ان شرعه منقطع او لم يبين
لا هذا ولا ذاك لا جائز ان يقال انه عليه الصلاة والسلام بين ان شرعه منقطع
وذلك لانه لو بين ذلك وشرحه لامته لوجب ان يصير ذلك معلوما لامته على
سبيل التواتر فيلزم ان يكون العلم بكون شرعه منقطعا مساويا للعلم باصل
شرعه ولو كان كذلك لما قدرت اليهود على انكار هذا المعنى لان ما ثبت بالتواتر
لا يمكن انكاره ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان اليهود مع اختلافهم
في مشارق الارض ومغاربها اتفقوا على ان الامر ليس كذلك ولا جائز ايضا
ان يقال انه عليه السلام بين ذلك الشرع ولم يبين انه دائم او منقطع لانه
لو كان كذلك لوجب ان لا يجب بمقتضى شرعه شيء من الاعمال الا مرة واحدة
لان مقتضى الامر المطلق الفعل مرة واحدة لا التكرار وبالاجماع هذا باطل
ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الاول وهو انه عليه الصلاة والسلام
لما بلغ شرعه الى امته بين انه دائم واذا كان كذلك وجب ان يكون شرعه
دائما والا لزم نسبة الكذب اليه وهو باطل وايضا لو جاز فيه ان يقال انه
عليه الصلاة والسلام وان اخبر ان شرعه قائم دائم لكنه لم يدم فلم لا يجوز
ان يقال ان محمدا عليه الصلاة والسلام اخبر ان شرعه دائم ثم انه لا يدوم
ومعلوم ان هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرايع وهو باطل الثاني
انه تع لما امر بشيء ثم نهى عنه لدل ذلك على البداء وانه غير جائز لا يقال لم لا يجوز

ومثل جلد القاذف على نسبة الزنا الى المقذوف دون الكفر ومثل القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير نسخه

ان يقال

ان يقال المصالح تتبدل بحسب اختلاف الاوقات كالطبيب يامر المريض
بشرب شربة مخصوصة ثم انه بعد ذلك ينهاه عنها لانا نقول هذا انما يقبل
فيما يظهر في تبديله اثر وفائدة كما ذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج وههنا
ليس كذلك لان تحويل العبادة من السبت الى الجمعة وتحويل القبلة من بيت
المقدس الى الكعبة لا نرى البتة فيه فائدة واثرا فظهر الفرق الثالث ان جملة اليهود
على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ينقلون عن موسى عليه السلام
انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وخبر التواتر مفيد للعلم
وقول موسى عليه السلام حجة ومتى ثبت هذان الامران لزم الطعن في شرع محمد
عليه الصلاة والسلام فهذا مجموع شبهات المنكرين الجواب عن الشبهة الاولى
من وجهين الاول ان الخصم يقول القول بالتكليف باطل فهذا منه تكليف
باعتقاد بطلان التكليف فكان كلامه متناقضا الثاني وهو الجواب الحقيقي
ان مذهبنا ان التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد وهو انه اعلام بنزول العقاب
او بنزول الثواب فان من صدر عنه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة
على نزول الثواب ومن لم يصدر عنه كان ذلك علامة على نزول العقاب وليس
لاحد اعتراض على الله تعالى بانه لم خصص هذا بالثواب وذاك بالعقاب واما الشبهة
الثانية فجوابها ان نقول هب ان العقل كاف في التعريف لكن لم لا يجوز ان تكون
الفائدة في البعثة تاكيد ذلك التعريف ولهذا السبب اكثر الله تع من ذكر الدلائل
على التوحيد مع ان الواحد منها كاف واما الشبهة الثالثة فجوابها ظاهر
على انكار الحسن والقبح العقليين لان الله تع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
واما على تسليم الحسن والقبح العقليين فجوابها ان وجه الحسن فيها على التفصيل
وان لم يكن معلوما الا ان وجه القبح فيها ايضا غير معلوم فلا يبعد ان يحصل
فيها وجه من وجوه الحكمة وان كنا لا نعرفه واما الشبهة الرابعة فجوابها
لم لا يجوز ان يقال انه عليه الصلاة والسلام بين ان شرعه منقطع محدود
وكان ذلك معلوما بالتواتر من دينه الا ان قومه هلكوا بالكلية في زمان بخت نصر
فصار الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا النقل قوله النسخ بداء

على البدأ قلنا لا نسلم فانه لا يمتنع اختلاف الاحكام لاختلاف المصالح
قوله لا اثر لتحويل العبادة عن يوم السبت الى يوم الجمعة قلنا كما لا نعلم
وجه الحكمة بالتفصيل فى هذا التحويل لا نعلم ايضاً عدم الحكمة فيه فسقط
الاستدلال قوله اليهود نقلوا انه عليه الصلاة والسلام قال تمسكوا بالسبت
مادامت السموات والارض قلنا بينا ان تواترهم منقطع فلا يفيد العلم

المسئلة الثانية والثلثون

فى عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام اعلم ان الاختلاف فى هذه المسئلة
واقع فى اربعة مواضع الاول ما يتعلق بالاعتقاد واجتمعت الامة على
انهم معصومون عن الكفر والبدعة الا الفضيلية من الخوارج فانهم
يجوزون الكفر على الانبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك لان عندهم
يجوز صدور الذنوب عنهم وكل ذنب فهو كفر عندهم فبهذا الطريق
جوزوا صدور الكفر عنهم واما الروافض فانهم يجوزون عليهم
اظهار كلمة الكفر على سبيل التقية الثانى ما يتعلق بتبليغ الشرايع
والاحكام من الله تعالى واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة
فى هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو والا لم يبق الاعتماد على شىء من الشرايع
الثالث ما يتعلق بالفتوى واجمعوا على انه لا يجوز تعمد الخطا فاما على سبيل
السهو فقد اختلفوا فيه الرابع ما يتعلق بافعالهم واحوالهم وقد اختلفوا
فيه على خمسة مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام
على الكبائر والصغائر الثانى انه لا يجوز عنهم تعمد الكبيرة البتة واما
تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط ان لا يكون منفراً فاما ان كان تعمد الصغيرة
منفراً فذلك لا يجوز عليهم مثل التطفيف بما دون الحبة وهذا قول
اكثر المعتزلة والثالث انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز
صدور الذنب عنهم على سبيل الخطاء فى التأويل وهذا قول الجبائى
الرابع انه لا تجوز الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل اما السهو
والنسيان فجائز ان عليهم ثم انهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان

عصمة الانبياء عليهم السلام وفيها فصول المشهورة

لما ان علومهم اكمل فكان الواجب عليهم المبالغة فى التيقظ والتحفظ
الخامس انه لا تجوز الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو
ولا بالنسيان وهذا مذهب الروافض واختلفوا ايضاً فى وقت وجوب هذه
العصمة قالت الروافض انها من اول الولادة الى اخر العمر وقال الاكثرون هذه
العصمة انما تجب فى زمان النبوة واما قبل النبوة فهى غير واجبة وهو قول
اكثر اصحابنا وهو قول ابى على الجبائى وابى الهذيل والذى نقوله ان الانبياء
معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد اما على سبيل
السهو فهو جائز ويدل على وجوب العصمة وجوه الحجة الاولى لو صدر
الذنب عنهم لكان حالهم فى استحقاق الذم عاجلاً والعقاب اجلاً اشد
من حال عصاة الامة وهذا باطل وصدور الذنب عنهم ايضاً باطل بيان
الملازمة ان اعظم نعم الله تعالى على العباد اعطا نعمة النبوة والرسالة
وكل من كانت نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش
وصريح العقل يدل عليه ثم يؤكد من النقل وجوه احدها قوله تعالى
يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين وثانيها ان المحصن يرجم وغيره يجلد الثالث ان العبد يحد نصف
حد الحر فثبت بما ذكرنا انه لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم فى استحقاق
الذم العاجل والعقاب الاجل فوق حال جميع العصاة من الامة الا
ان هذا باطل بالاجماع فان احداً لا يجوز ان يقال ان الرسول اخس حالاً
عند الله واقل منزلة من كل واحد من اللصوص والزنود وهذا يدل على
عدم صدور الذنب عنهم الحجة الثانية لو صدر الذنب عنهم لما كانوا
مقبولى الشهادة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا امر بالتثبت والتوقف فى قبول شهادة الفاسق الا ان هذا
باطل فان من لم تقبل شهادته فى الحبة كيف تقبل شهادته فى الاديان
الباقية الى يوم القيمة وايضاً فالله تعالى شهد بان محمداً عليه الصلاة
والسلام شهيد على الكل يوم القيمة قال لتكونوا شهداء على الناس

ويكون الرسول عليكم شهيدا ومن كان شهيدا لجميع الرسل يوم القيمة
كيف يكون بحال لا تقبل شهادته في الحبة وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء غير جائز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فكان صدور الذنب عنهم ممتنعا

الحجة الثالثة لو صدر الذنب عنهم لوجب زجرهم لان الكل الدالة على صح

الحجة الرابعة لو صدر الفسق عن محمد عليه الصلاة والسلام
لكنا اما ان نكون مامورين بالاقتداء به وذلك باطل لان الامر بالفسق لا يجوز
على الحكيم او لا نكون مامورين بالاقتداء به وهو ايضا باطل لقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولما كان صدور الفسق
عنه يفضي الى هذين القسمين الباطلين كان صدور الفسق عنه محالا
الحجة الخامسة لو صدرت المعصية عن الانبياء لوجب ان يكونوا موعودين
بعذاب جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولكانوا
ملعونين لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وباجماع الامة هذا باطل
فكان صدور المعصية عنهم باطلا الحجة السادسة انهم كانوا
يأمرون بالطاعات وترك المعاصي فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعصية
لدخلوا تحت قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وتحت قوله تعالى اتأمرون

كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون صح

الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون ومعلوم
ان هذا في غاية القبح وايضا اخبر الله عن رسوله انه برأ نفسه عن ذلك
فقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه الحجة السابعة انه تعالى قال في
صفة ابرهيم واسحق ويعقوب انهم كانوا يسارعون في الخيرات والالف واللام
في صيغة الجمع تفيد العموم فيدخل تحت لفظ الخيرات فعل كل ما ينبغي
وترك كل ما لا ينبغي وذلك يدل على انهم كانوا فاعلين لكل الطاعات
تاركين لكل المعاصي الحجة الثامنة قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار وهذان اللفظان اعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جملة الافعال
والتروك بدليل جواز الاستثناء يقال فلان من المصطفين الاخيار
الا في كذا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه فدلت هذه الاية

على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور وهذا ينافي صدور الذنب
عنهم ونظيره قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس
وقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين
وقال في حق ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في حق موسى اني اصطفيتك
على الناس برسالاتي وبكلامي وقال تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحاق
ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ولا يقال الاصطفاء لا يمنع من
فعل الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
فمنهم ظالم لنفسه قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق
لانا نقول الضمير في قوله فمنهم عائد الى قوله من عبادنا لا الى قوله اصطفينا
لان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب الحجة التاسعة قوله تعالى حكاية
عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين استثنى
المخلصين عن اغوائه واضلاله ثم انه تعالى شهد على ابرهيم واسحاق
ويعقوب انهم من المخلصين حيث قال انا اخلصناهم بخالصة
وقال في حق يوسف انه من عبادنا المخلصين فلما اقر ابليس انه لا يغوي
المخلصين وشهد الله تعالى ان هولاء من المخلصين ثبت ان اغواء ابليس
ووسوسته ما وصل اليهم وذلك يوجب العلم بعدم صدور المعصية
عنهم الحجة العاشرة قال الله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه
فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فذلك القوم الذين لم يتبعوا ابليس اما
ان يقال انهم هم الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام او غيرهم
فان كانوا غير الانبياء لزم ان يكونوا افضل من الانبياء لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير النبي على النبي باطل بالاجماع
فوجب القطع بان اولئك الذين لم يتبعوا ابليس هم الانبياء عليهم الصلاة
والسلام وكل من اذنب فقد اتبع ابليس فدل هذا على ان الانبياء
ما اذنبوا البتة الحجة الحادية عشر انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين

حزب الشيطان كما قال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون وحزب الله كما قال اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم
المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يريد الشيطان
ويأمره به فلو صدرت الذنوب عن الانبياء والرسل عليهم السلام لصدق
عليهم انهم من حزب الشيطان ولصدق عليهم قوله تعالى الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون ولصدق على الزهاد من احاد الامة قوله تعالى الا ان
حزب الله هم المفلحون فحينئذ يلزم ان يكون كل واحد من احاد الامة
افضل بكثير من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا شك في بطلان ذلك
الحجة الثانية عشرة ان اصحابنا بينوا ان الانبياء افضل من الملائكة
وسنقيم الدلالة على ان الملائكة ما اقدموا على شيء من الذنوب فلو صدرت
الذنوب عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لامتنع ان يكونوا زائدين في الفضل
على الملائكة لقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض
الحجة الثالثة عشرة قال تعالى في حق ابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما
والامام هو الذي يقتدى به فلو صدر الذنب عن ابرهيم لكان اقتداء الخلق
به في ذلك الذنب واجبا وانه باطل الحجة الرابعة عشرة قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين وكل من اقدم على الذنب كان ظالما لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم
لنفسه اذا عرفت هذا فنقول ذلك العهد الذي حكم به الله تعالى بانه لا يصل الى الظالمين
اما ان يكون عهد النبوة او عهد الامامة فان كان الاول فهو المقصود وان كان
الثاني فالمقصود اظهر لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة فاذا لم يصل
عهد الامامة الى المذنب فلان لا يصل عهد النبوة اليه اولى الحجة الخامسة
عشرة روي ان خزيمة بن ثابت شهد على وفق قول النبي عليه الصلاة
والسلام مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة فقال عليه الصلاة والسلام
كيف شهدت مع انك ما كنت عالما بكيفية الواقعة فقال خزيمة اني
اصدقك فيما تخبر عنه من احوال السموات افلا اصدقك في هذا القدر
فلما ذكر ذلك صدقه النبي عليه الصلاة والسلام ولقبه بذي الشهادتين

بلغ المقابلة

ولو كان

ولو كان الذنب جائزا على الانبياء لما كانت شهادة خزيمة في تلك الواقعة
جائزة واعلم انا لما فرغنا عن ذكر الدلائل الدالة على عصمة الانبياء عليهم الصلاة
والسلام فلنذكر الان ما يدل على عصمة الملائكة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
قوله تعالى في صفة الملائكة يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع الملائكة من فعل جميع المأمورات
وترك جميع المنهيات لان كل ما نهي عنه فعله فقد امر بتركه الحجة الثانية
قوله تعالى في صفة الملائكة بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون الحجة الثالثة قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان
صفته كذلك لم يصدر عنه الذنب الحجة الرابعة الملائكة رسل الله لقوله تعالى
جاعل الملائكة رسلا والرسول معصوم لقوله تعالى في تعظيم الرسل الله اعلم
حيث يجعل رسالته فهذا مجموع الدلائل على عصمة الانبياء والملائكة عليهم
الصلاة والسلام واعلم ان شبهات المخالفين في هذه المسئلة كثيرة ونحن
نذكرها ان شاء الله تعالى على سبيل الاختصار الفصل الاولى
قصة الملائكة وللمخالفين فيها شبهات اربع الشبهة الاولى التمسك بقوله
تعالى حكاية عنهم انجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فقد احتجوا
بها من عشرة اوجه اولها ان قولهم انجعل اعتراض والاعتراض على الله تعالى
من اعظم الذنوب وثانيها انهم طعنوا في بني ادم وهذا الطعن غيبة
والغيبة من الذنوب العظيمة وثالثها انه حكمهم على البشر بالفساد والقتل
لا يجوز ان يقال انهم عرفوه بالوحي لانه تعالى لما اراد اعزاز ادم واولاده فكيف
يليق بذلك اطلاع الاعداء على العيوب فثبت انهم قالوا ذلك على الظن والحسبان
وذلك ذنب لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ورابعها انهم لما طعنوا في بني ادم مدحوا انفسهم فقالوا نحن نسبح
بحمدك ونقدس لك وقالوا انا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا
اللفظ يدل على انهم كانوا يقولون نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا
وكل ذلك عجب والعجب من معظمات الذنوب لقوله عليه الصلاة والسلام

تمام الحديث
شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه

ثلث مهلكات الى قوله واعجاب المرء بنفسه وخامسها انهم ذكروا عن انفسهم الطاعة وما ذكروا ان ذلك حصل بتوفيق الله تعالى واعانته وهذا غرور وهو من الذنوب وسادسها انه تعالى قال لهم انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين وقوله ان كنتم صادقين يدل على انهم ذكروا كلاما وكانوا كاذبين فيه وسابعها قوله تعالى حكاية عنهم قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وهذا الكلام لا شك انه اعتذار ولولا تقدم الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار وثامنها قوله تعالى للملائكة الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وهذا الكلام يدل على انهم كانوا شاكين فى كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وتاسعها قوله تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا يدل على انهم فعلوا فعلا كانوا يكتمونه وذلك يقتضى كونه ذنبا اذ لو كان طاعة لما احتاجوا الى كتمانه وعاشرها ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال ان الله تعالى امر ابليس مع عسكره بمحاربة الجان ثم لما قال بعد ذلك انى جاعل فى الارض خليفة قالوا ليخلق ربنا اى شئ شاء فلن يخلق خلقا افضل منا وهذا هو المراد بقوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا يدل على انهم وصفوا الله تعالى بانه لا يقدر على خلق قوم افضل منهم وهذا يدل على غاية الغرور والعجب وكل ذلك من الذنوب الكبيرة فهذا شرح وجوه استدلال من ينكر عصمة الملائكة بهذه الايات الجواب ان الايات التى تمسكتم بها فى عصمة الملائكة عليهم السلام صريحة فى المقصود وهذه الوجوه التى ذكرتموها مجملة والمجمل لا يعارض الصريح واما الاجوبة المفصلة عن هذه الوجوه فهى مذكورة فى كتاب التفسير الشبهة الثانية قالوا ان ابليس كان من الملائكة ثم انه صدر عنه الكفر والفسق انما قلنا انه كان من الملائكة لوجهين الاول قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس والاستثناء لا يجوز الا من الجنس والثانى انه لو لم يكن من الملائكة لكان امر الله الملائكة بالسجود غير متناول له فوجب ان لا يحصل له صفة الذنب بترك السجود فضلا عن الكفر والجواب لا نسلم ان ابليس كان من الملائكة

ويدل

ويدل عليه وجوه الاول ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى الا ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة هؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن دلت الاية على انهم ما كانوا يعبدون الملائكة بل كانوا يعبدون الجن فوجب ان يكون الجن جنسا اخر غير الملائكة الثانى ان ابليس له ذرية لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دونى والملائكة لا ذرية لهم لان الذرية لا تحصل الا عند اجتماع الذكر والانثى وليس فى الملائكة انثى لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا الاية الثالث ان ابليس مخلوق من النار قال تعالى حكاية عنه خلقتنى من نار والملائكة مخلوقون من النور لما روى عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها انه قال عليه الصلاة والسلام خلقت الملائكة من نور ولان من المشهور الذى لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل من الاشتقاق لانهم خلقوا من الريح او من الروح الرابع الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسول الله لا يكون كافرا لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته واما التمسك بالاستثناء فجوابه ان الاستثناء من غير الجنس كثير فى القران قوله لو لم يكن ملكا لما كان امر الملئكة متناولا له قلنا لا يبعد ان يقال انه كان من الجن الا انه من وقت صغره اختلط بالملائكة وتربى فيما بينهم وعظم قدره هنالك وصار فى الظاهر كانه منهم فلا جرم الامر المتوجه الى الملائكة تناوله الشبهة الثالثة تمسكوا بقصة هاروت وماروت والقصة مشهورة والجواب ليس الامر كما يقال فى تلك القصة الخبيثة بل الحكمة فى انزالهما ان السحرة كانوا يتلقفون الغيب من الشياطين وكانوا يلقونها فيما بين الخلق وكان ذلك يشتبه بالوحى النازل على الانبياء فالله تعالى امرهما بالنزول الى الارض حتى يعلما كيفية السحر للناس حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الانبياء وبين كلام السحرة واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عنهما انما نحن فتنة فلا تكفر يعنى نحن انما نعلمكم السحر

لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة وبين السحر فلا ينبغي ان تستعملوا
هذا السحر في اغراضكم الباطلة فانكم ان فعلتم ذلك كفرتم فالحاصل
ان الله تعالى انما انزلهما ليحصل بسبب ارشادهما الفرق بين الحق والباطل
وبين المعجزة والسحر والجهال قلبوا القصة وجعلوا ذلك سببا للطعن
في هذين المعصومين وذلك جهل عظيم الشبهة الرابعة التمسك بقوله
تعالى في صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم
وهذا مشعر بانه هذا الخاطر خطر ببال بعضهم والجواب ان الوعيد
على الفعل لا يدل على صدور ذلك الفعل عنهم كما ان قوله تعالى لمحمد
عليه الصلاة والسلام ولا تطع الكافرين وقوله تعالى لئن اشركت
ليحبطن عملك لا يدل على انه اطاع الكفرين وعلى انه اشرك بالله تعالى

القصة الثانية قصة ادم عليه السلام وفيه شبهات

الشبهة الاولى قصة زلة ادم عليه السلام وتمسكوا بهذه القصة من
سبعة اوجه الاول قوله تعالى وعصى ادم واسم العاصي اسم ذم فدل هذا
على انه كان صاحب كبيرة الثاني قوله تعالى فغوى والغواية من الكبائر
الثالث انه عليه السلام تاب لقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات
فتاب عليه وقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه والتوبة عبارة عن الندم
عن المعصية فانه كان صادقا في ذلك فقد صدر الذنب عنه وان كان
كاذبا فيه كان ايضا مذنبا لان الكذب ذنب الرابع انه عليه السلام
ارتكب المنهي عنه لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وقوله ولا تقربا
هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الخامس انه تعالى سماه ظالما
لقوله تعالى فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه بذلك حيث قال ربنا
ظلمنا انفسنا السادس ان ادم عليه السلام اعترف بانه لولا مغفرة الله
لكان من الخاسرين حيث قال وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن
من الخاسرين وهذا لا يليق الا بصاحب الكبيرة السابع انه انما
خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله لقوله تعالى

فوسوس

فوسوس لهما الشيطان وقوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما
مما كانا فيه وهذا يدل على انه كان صاحب كبيرة والجواب لم لا يجوز
ان يقال هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ثم الذي يدل على ان الامر
كذلك وجوه الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ثم اجتباه ربه
فتاب عليه وهدى فدل هذا على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب
لان كلمة ثم للتراخي الثاني لما دلت هذه الدلالة على صدور الذنب
ودلت الدلائل التي ذكرناها على ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام
لا يصدر عنهم الذنب حال كونهم انبياء لم يبق هاهنا وجه في التوفيق
الا ان نحمل هذه الواقعة على ما قبل النبوة الثالث انه لو كان رسولا
قبل الواقعة لكان اما ان يقال انه رسول الى الملائكة وهو باطل لان
الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والرسول لا يحتاج
الى رسول اخر او الى البشر وهو ايضا باطل لانه ما كان معه في الجنة
من البشر الا حواء وان الخطاب كان ياتيها من غير واسطة ادم بدليل قوله
تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فان هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء او كان
رسولا من غير مرسل اليه وهو ايضا باطل قطعا فثبت انه عليه السلام
قبل هذه الواقعة ما كان موصوفا بالرسالة والنبوة الشبهة الثانية
تمسكوا بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة الى قوله تعالى
فتعالى الله عما يشركون قالوا فالنفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق
منها هي حواء فهذه الكنايات باسرها عائدة اليهما فوجب ايضا ان يكون
قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون عائدا اليهما
وهذا يقتضي صدور الشرك عنهما والجواب لا نسلم ان النفس المذكورة
في الاية هي ادم عليه السلام وليس في الاية ما يدل عليه بل نقول هذا
الخطاب لقريش وللاشراف منهم الى قصي والمعنى خلقهم من نفس قصي
وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما اتاهما الله
ما طلبا من الولد الصالح السوي سميا اولادهما بعبد مناف وعبد العزى

وعبد الدار وعبد قصي فالضمير في قوله تعالى يشركون لهما ولاعقابهما والله
اعلم **القصة الثالثة** قصة نوح عليه السلام وفيها شبهتان الشبهة الاولى
انه قال ان ابني من اهلي وقال تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح
وهذا يدل على انه كذب في قوله ان ابني من اهلي والجواب المفسرون
اختلفوا في هذا الابن على ثلاثة اقوال الاول انه كان ابنا لصلبه بدليل
قوله تعالى ونادى نوح ابنه ثم اختلفوا في قوله تعالى ليس من اهلك فقيل ليس
من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم معك وقيل ليس من اهل دينك
وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير الثاني انه كان ابن امرأته الا انه
لاختلاطه بابنائه واهل بيته اطلق اسم الابن عليه كما ان ابليس لاختلاطه
بالملائكة اطلق اسم الملك عليه والدليل على صحة ما ذكرنا قوله ان ابني من اهلي
ولم يقل مني وهذا مروي عن الباقر الثالث انه ولد على فراشه من غير رشدة
وهو خطأ لانه يجب تنزيه الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن مثل هذه
الفضيحة الشبهة الثانية ان سؤال نوح عليه السلام كان خطأ من وجهين
الاول قوله تعالى فلا تسئلني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين
الثاني قوله تعالى انه عمل غير صالح وفيه قراءتان قراءة الكسائي على لفظ الماضي
والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح والباقون بالرفع والتنوين والاول مرجوح
لانه يقتضي اضمارا لموصوف والاضمار خلاف الاصل فتثبت القراءة الثانية
والهاء في قوله انه ضمير فيكون عائدا الى مذكور سابق وهو اما السؤال واما الابن
لا يجوز عوده الى الابن لان الابن لا يجوز وصفه بانه عمل غير صالح بل يكون
ذا عمل غير صالح فيقتضي الاضمار وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون الضمير
عائدا الى السؤال فثبت ان ذلك السؤال كان غير صالح الجواب لا نسلم انه
عليه السلام دعا لابنه مطلقا بل بشرط الايمان لا يقال فلم قال الله تعالى
فلا تسئلن ما ليس لك به علم ولم قال اني اعظك ان تكون من الجاهلين
ولم قال نوح اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم لانا نقول لا يمتنع ان يكون
نوح عليه السلام نهي عن ذلك وان لم يقع ذلك الفعل منه كما ان رسولنا عليه الصلاة

والسلام

والسلام نهي عن الشرك في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وان
لم يقع ذلك منه قوله ثانيا الموصوف بانه عمل غير صالح هو السؤال قلنا
لا نسلم بل هو صفة الابن والتعويل في ابطال هذا الاحتمال على ان الاضمار
خلاف الاصل هو دليل ضعيف والادلة التي تدل على عصمة الانبياء عليهم الصلوة
والسلام اقوى من ذلك فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار توفيقا بين
هذه الاية وبين الايات الدالة على ثبوت العصمة **القصة الرابعة**
قصة ابرهيم عليه السلام وفيها ثماني شبهات الشبهة الاولى قوله تعالى
هذا ربي والجواب ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كالواحد
منا اذا اراد ان يبطل القول بقدم الاجسام فنقول اولا الجسم قديم اي
هكذا يقوله الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا هاهنا قال
هذا ربي اي كذا يقولون ثم قال لا احب الافلين لو كان ربا لما تغير الشبهة الثانية
قال بل فعله كبيرهم هذا وهذا كذب والجواب من وجوه احدها ان قصد ابرهيم
عليه السلام ما كان ان ينسب ذلك الفعل الصادر عنه الى الصنم وانما
قصد تقريره لنفسه على اسلوب تعريضي وهذا كما لو قال صاحبك وقد كتبت
كتابا بخط اخ لا يقدر الا على خرمشة فاسرة فقلت له بل كتبته انت كان
قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك واثباته للامي
لان اثباته والامر دائر بينكما للعاجز استهزاء به واثبات للقادر وثانيها ان
ابرهيم عليه السلام غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مزينة وكان غيظه
من كبيرها اشد لما رأى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب
في استهانته بها وحطمه لها والفعل كما يسند الى مباشره فقد يسند الى الحامل
عليه وثالثها يجوز ان يكون فيه وقف عند قوله كبيرهم ثم يبتدئ فيقول
فاسئلوهم والمعنى بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم
الشبهة الثالثة قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والتمسك بها
من وجهين الاول ان النظر في النجوم حرام والثاني ان قوله اني سقيم كذب
والجواب عن الاول لو سلم ان النظر في علم النجوم حرام مطلقا بل من نظر فيها

تنبيه
قبيض

رقمه
بخط ابن
بيت

حسن وانت مشهور بحسن الخط
انت كتبت هذا وصاحبك
أمي لا يحسن الخط ه

ليستدل بها على توحيد الله تعالى كان ذلك اعظم الطاعات وهذا السبب
استحق ابرهيم عليه السلام المدح بالنظر في النجوم قوله فلما جن عليه الليل
رأى كوكبا وايضا فلعل الله تعالى اخبر الخليل عليه السلام انه مهما طلع النجم
الفلاني فانك تمرض فنظر في النجوم فلما رأى قربه قال اني سقيم وايضا
فلعله نظر في النجوم تشبها باهل زمانه في الظاهر وحكم بانه سيسقم
ايهاما لقومه انه انما حكم بهذا الحكم بناء على النجوم واما الوجه الثاني وهو
قوله اني سقيم كذب فجوابه من وجوه احدها لا نسلم انه كذب بل لعله كان
سقيما في تلك الساعة وثانيها لعله لما عرف انه سيصير سقيما في الزمان الثاني
فقال اني سقيم على تاويل اني اكون سقيما في ذلك الوقت كما انك اذا علمت
انك ستصير محموما وقت الظهر ثم انك تدعا الى الضيافة بحيث تعلم
انه لابد من الجلوس مع القوم وقت الظهر فتقول اني محموم وتعني به
اني اكون محموما في ذلك الوقت وثالثها لعله اراد باني سقيم القلب والمراد
ما في قلبه من الحزن والغم بسبب عنادهم الشبهة الرابعة قوله تعالى
فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وهذا يدل على انه صار
منقطعا في الدليل الاول والجواب فيه ابحاث لطيفة مذكورة في كتاب
اسرار التنزيل والذي نقولها هنا ان الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث
ما لا يقدر الانسان على احداثه فهو يدل على قادر اخر غير الخلق ثم هذا المعنى له
امثلة احدها الاحياء والاماتة والثاني طلوع الشمس من مشرقها فهذا كان
انتقالا من مثال الى مثال اما الدليل فشيء واحد في الحالين الشبهة الخامسة
التمسك بقوله تعالى ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي والجواب ليس في الاية ما يدل على ان هذه الطمانينة مطلوبة فيماذا
وهو يحتمل وجوها احدها ان النبي اذا جاءه الملك احتاج الى ان يظهر الملك
دليلا على كونه صادقا والا لم يعرف الفرق بينه وبين الشيطان فلعله
طلب الاحياء والاماتة من جبريل عليه السلام ليعرف انه صادق في كونه
رسولا من الله اليه وليطمئن قلبه على ذلك وثانيها روى عن جعفر الصادق

رضى

رضي الله تعالى عنه ان الله تعالى اوحى اليه اني اتخذ انسانا خليلا وعلامته
اني احيي واميت بدعائه فلما ظهر من ابرهيم عليه السلام انواع الطاعات وقع
في قلبه انه ربما كان ذلك الانسان انا فطلب الاحياء والاماتة حتى انه
ان وقع اطمأن قلبه على ان ذلك الخليل هو لا غيره وثالثها ان يقال وقعت
هذه الواقعة قبل النبوة ورابعها ان الغرض تكثير الدلائل ليكون العلم ابعد
عن الشكوك الشبهة السادسة ان ابرهيم عليه السلام استغفر لابيه
لقوله تعالى حكاية عنه ابرهيم سأستغفر لك ربي ولقوله واغفر لابي انه كان
من الضالين وابوه كان كافرا واذ قال ابرهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما
آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين والاستغفار لاجل الكافر غير جائز
لقوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولقوله تعالى
قد كانت لكم اسوة حسنة في ابرهيم الى قوله تعالى الا قول ابرهيم لابيه
لاستغفرن لك فامر بالتأسي بابرهيم عليه السلام الا في هذا القول فثبت
ان هذا كان معصية والجواب كل المقدمات مسلم الا قوله لا يجوز الاستغفار
للكافر فان فيه جوابين احدهما ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع
ولعل ابرهيم عليه السلام لم يجد في شرعه ما يمنع منه فلا جرم استغفر لابيه
فلما منعه الله تعالى منه سكت وثانيها انه عليه السلام انما استغفر لابيه
لانه كان يتوقع منه الايمان فلما ايس منه ترك الاستغفار ويدل عليه
قوله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه الشبهة السابعة تمسكوا بقوله
تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك والدعاء طلب وطلب الحاصل محال
وبقوله تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام فلولا جواز ذلك عليه والا
لما طلب من الله تعالى ان يعصمه منه وبقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي
يوم الدين وهذا تصريح باثبات الخطيئة والجواب لا نزاع بين الامة انه
لا يجوز الكفر على الانبياء عليهم الصلاة والسلام بعد نبوتهم فكانت
هذه الاية محمولة على هضم النفس واظهار الخضوع الشبهة الثامنة انه
عليه السلام قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام والله تعالى ما اجاب دعاءه

فی هذا المقام فکانه هذا اکسر المنصبه والجواب لفظ بنی وان کان عاماً
الا انه محمول علی البعض وایضاً الولد الکافر لا یسمی ابنا له لقوله تعالی فی حق
نوح انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح القصة الخامسة
قصه یعقوب علیه السلام وفیها ثلث شبهات الشبهة الاولی ان یعقوب
علیه السلام لما رجح یوسف علیه السلام علی سائر اولاده فی المحبة حتی حصلت
تلک المفسدة بسبب ذلک الترجیح والجواب میل القلوب لا یکون فی القدرة
وایضاً لم یعلم ان ذلک القدر من الترجیح یودی الی تلک المفسدة العظیمة
الشبهة الثانیة ان اخوة یوسف وصفوا اباهم بالضلال العظیم
وهو قولهم انک لفی ضلالک القدیم والجواب لیس المراد منه الضلال
فی الدین بل العدول عن الصواب لا یقال لما وصفوه بذلک فقد وصفوه
بانه غیر مصیب فی افعاله ومن اعتقد فی الرسول الحق ذلک فقد کفر فیلزم
القول بتکفیر اخوة یوسف لانا نقول الحکم بالکفر والایمان حکم شرعی فلعل
ذلک ما کان کفراً فی دینهم او یقال کان مرادهم وصف یعقوب علیه السلام
بالغلو فی الحب ولیس ذلک بذنب لان هذا لیس فی قدرته فلم یکن وصفهم
ایاه بذلک قدحا منهم فی عصمته الشبهة الثالثة انه اسرف فی البکاء حتی
ابیضت عیناه من الحزن ومن شان الانبیاء علیهم الصلاة والسلام التجلد
والصبر والجواب التجلد علی المصائب مندوب ولیس بواجب وترک المندوب
لیس بمعصیة وایضاً فلانه علیه السلام انما کان یظهر من حزنه شیئاً قلیلا
والذی کان یخفیه اکثر من ذلک القصة السادسة
قصه یوسف علیه السلام وفیها شبهات الشبهة الاولی انه صبر علی العبودیة
ولم یشرح للقوم حال نفسه والجواب من وجوه احدها لعله ما کان نبیاً
فی ذلک الوقت فلما خاف علی نفسه من القتل صبر علی الرق وثانیها ان اظهار
الحریة امر یجوز ان یختلف باختلاف الشرایع فلعل الله تعالی امره بالسکوت
عنه فی ذلک الوقت کما امتحن ابرهیم واسحق بالنار والذبح وثالثها لعله
علیه السلام شرح لهم ذلک لکنهم لم یلتفتوا الیه الشبهة الثانیة قصته

مع زلیخا وهی قوله تعالی ولقد همت به وهم بها لولا ان رای برهان ربه
والجواب ان کل من له تعلق بتلک الواقعة فقد شهد علی طهارة یوسف
وبراءته عن التهمة فاحدها ان زوج المراة شهد بذلک قال انه من کیدکن ان کیدکن
عظیم یوسف اعرض عن هذا واستغفری لذنبک انک کنت من الخاطئین
وثانیها الشهود قوله تعالی وشهد شاهد من اهلها ان کان قمیصه قد من قبل
فصدقت وهو من الکاذبین الایة وثالثها قول نساء مصر قلن حاش لله
ما علمنا علیه من سوء ورابعها قول یوسف هی راودتنی عن نفسی وفی ایة اخری
رب السجن احب الی مما یدعوننی الیه وفی ایة اخری ذلک لیعلم انی لم اخنه
بالغیب ولو قصد المعصیة لکان قد خانه بالغیب وخامسها اعتراف زلیخا
بذلک ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وفی ایة اخری الان حصحص الحق
انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقین وسادسها شهادة رب السموات
والارض بذلک وهو قوله وراودته التی هو فی بیتها عن نفسه وفی ایة
اخری کذلک لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصین وسابعها
اقرار ابلیس بان یوسف علیه السلام کان مبرأ عن ذلک لانه قال فبعزتک
لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین فاقر انه لا تعلق له بالمخلصین
والله تعالی شهد بان یوسف کان من المخلصین کما قال انه من عبادنا المخلصین
فهذا الطعن الذی قاله اهل الحشو باطل من کل الوجوه فان کان الحشوی علی
دین الله وجب علیه ان یقبل قول الله وشهادته وان کان علی دین ابلیس وجب علیه ان یقبل قول ابلیس اذا ثبت هذا فنقول الهم هو العزم ولا یمکن
تعلیق العزم بذاتها لان الذوات حال بقائها لا یتعلق الارادات بها فلا بد من تعلیق العزم
باحداث فعل فی تلک الذات وذلک الفعل غیر مذکور فلیس القول بان المراد هو الهم
بالزنا اولی من القول بان المراد هو الهم بفعل اخر ولتاییده وجهان الاول ان نحمل
ذلک علی انه علیه السلام هم بان یدفعها عن نفسه لا یقال فای فائدة علی
هذا التاویل فی قوله لولا ان رای برهان ربه فان دفعها عن النفس واجب
والبرهان لا یصرف عنه لانا نقول یجوز ان یکون لما هم بدفعها عن نفسه
اراه الله برهانا علی انه ان اقدم علی ما هم به اهلکه اهلها وقتلوه او انها

تدعي المراودة عن القبيح وتحسبه الى انه دعاها الى نفسه وضربها لاجل
امتناعها منه فاخبر الله تعالى انه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء اللذين
هما القتل والمكروه او ظن القبيح واعتقاده فيه والثاني انه يحمل هذا الكلام
على التقديم والتأخير ولقد همت به لولا ان رأى برهان ربه لهم بها وهذا
يجري مجرى قولهم قد كنت هلكت لولا ان تداركتك واستبعد الزجاج هذا
الجواب من وجهين احدهما انه لا يجوز تقديم جواب لولا والثاني ان جوابه
يكون باللام كقوله فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه والجواب لم نسلم
انه لا يجوز التقديم والدليل عليه قوله ان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا
على قلبها فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابا لكان جوابها محذوفا واذا وقع
التعارض بين ان يكون جوابها محذوفا وبين ان يكون جوابها مقدما عليها
كان التقديم اولى لا يقال فاي فائدة في قوله وهم بها لولا ان رأى برهان
ربه اذا لم يحصل هناك هم لانا نقول الفائدة فيه الاخبار عن انه ترك الهم
لم يكن لعدم حصول الرغبة في النساء لكنه ترك ذلك مع الرغبة انقيادا
لامر الله تعالى وطلبا لثوابه الشبهة الثالثة قول يوسف عليه السلام
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء والجواب المراد الدعاء والميل لا العزم
على المعصية الشبهة الرابعة ان حبس يوسف عليه السلام كان معصية
فلم قال يوسف رب السجن احب الي مما يدعونني اليه ومحبة المعصية
معصية والجواب انه عليه السلام لم يقل اني احب هذا الحبس بل قال لما
وقع التعارض بين الفاحشة وبين هذا الحبس فهذا الحبس اولى الشبهة الخامسة
لم جعل السقاية في رحل اخيه والجواب الغرض منه التسبب الى انه يحبس
اخوه عنده ويجوز ان يكون ذلك بامر الله تعالى وروي انه عليه السلام اعلم
اخاه بذلك ليجعله طريقا الى حبسه عنده وعلى هذا الوجه لم يكن ذلك
سببا لدخول الغم في قلب اخيه واما انه المنادي بانهم سارقون ففيه وجوه
الاول لعل ذلك النداء ما كان بامره بل نادي بذلك واحد من القوم لما
فقدوا الصواع الثاني هب انه كان بامره لكنه لم يناد بانهم سرقوا الصواع

ولقد همت به وهم بها قصدت مخالطته وقصد
مخالطتها والهم بالشيء قصده والعزم عليه ومنه الهمام
وهو الذي اذا هم بشيء امضاه والمراد بهمه ميل الطبع
ومنازعة الشهوة لا القصد الاختياري وذلك مما
لا يدخل تحت التكليف بل الحقيق بالمدح والاجر الجزيل من الله
من يكف نفسه عن الفعل عند قيام هذا الهم او مشارفة
الهم كقولك قتلته لولم اخف الله لولا ان رأى
برهان ربه في قبح الزنا وسوء مغبته لخالطها لشبق
الغلمة وكثرة المبالغة ولا يجوز ان يجعل وهم بها
جواب لولا فانها في حكم اوات الشرط فلا يتقدم
عليها جوابها بل الجواب محذوف يدل عليه وقيل
راى جبريل وقيل تمثل له يعقوب عاضا على انامله
وقيل قطفير وقيل نودي يا يوسف انت مكتوب
في الانبياء وتعمل عمل السفهاء من زمرة الصحابة

بل نادي بانكم سارقون ولعل المراد بانهم سرقوا يوسف من ابيه الثالث
لعل المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره الخبر والمعنى انكم
سارقون فاسقط الف الاستفهام كما في قوله هذا ربي الشبهة السادسة
لم لم يعلم اباه بخبره حتى يزول غمه والجواب لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا
للامر على يعقوب الشبهة السابعة قوله تعالى ورفع ابويه على العرش وخروا
له سجدا وكيف رضي بان يسجدوا له وذلك محذور من وجهين احدهما ان السجود
لغير الله لا يجوز والثاني ان استخدام الابوين لا يجوز والجواب المعنى وخروا
لاجله سجدا لله تعالى فانه من فقد ولده ثم وجده فانه يسجد لله تعالى
شكرا للنعمة الوجدان لا يقال هذا التأويل يفسده قوله تعالى يا ابت هذا تأويل
رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وتلك الرؤيا هي قوله اني رأيت احد عشر
كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين لانا نقول لا نسلم بان ما ذكرتم
تأويل رؤياه بل تأويل رؤياه بلوغه الى ارفع المنازل فلما رأى ابويه على اشرف الاحوال في الدنيا
كان ذلك مصداقا لرؤياه المتقدمة

القصة السابعة

قصة ايوب عليه السلام وهي انه تعالى حكى عنه انه قال اني مسني الشيطان
بنصب وعذاب والعذاب لا يكون الا جزاء كالعقاب وهذا يدل على تقديم الذنب
والجواب انه تعالى مدحه في اخر الاية بقوله انا وجدناه صابرا نعم العبد انه
اواب واذا كان اخر الاية مدحا امتنع ان يكون اول الاية ذما فثبت ان المراد
من العذاب تلك الوساوس الموحشة التي كان يلقيها الشيطان في قلبه

القصة الثامنة

قصة شعيب عليه السلام

فانه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا
معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين قد افترينا على الله
كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها وهذا اعتراف من شعيب
عليه السلام بان الله تعالى خلصه عن ملتهم التي هي الكفر وايضا امتنع من العود
الى تلك الملة وهذا يدل على انه كان فيها والجواب يحتمل ان تلك الملة كانت
حقة ثم انه شعيبا كان عليها ثم انه تعالى نسخها بشريعة شعيب ثم ان القوم

كانوا يطالبونه شعيباً بان يعودوا اليها **القصة التاسعة**

قصة موسى عليه السلام وفيها ست شبهات الشبهة الاولى التمسك بقوله
تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فنقول ذلك القبطي اما ان يقال انه كان مستحق
القتل او ما كان كذلك فان كان الاول فلم قال موسى هذا من عمل الشيطان
ولم قال رب اني ظلمت نفسي ولم قال فعلتها اذاً وانا من الضالين
وان قلنا انه لم يكن مستحق القتل كان ذلك ذنباً ومعصية والجواب
هذه الواقعة كانت قبل النبوة وايضاً لعله قتله خطأ والاستغفار
عن الخطاء حسن ومندوب الشبهة الثانية قال تعالى ان ايت القوم
الظالمين فلم قال موسى اني اخاف ان يكذبون ويضيق ولا ينطلق لساني
وهذا استعفاء من الرسالة والجواب ليس هذا استعفاء من الرسالة
ولكنه طلب من الله ان يضم اخاه اليه في الرسالة ليكون معيناً له
على مهمات الرسالة الشبهة الثالثة لم قال موسى القوا ما انتم ملقون
اذن لهم في اظهار السحر والجواب كان ذلك الامر مشروطاً والتقدير
القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين كما في قوله فأتوا بسورة من مثله وادعوا
من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين الشبهة الرابعة قوله تعالى
فاوجس في نفسه خيفة موسى فهذا يقتضي كونه شاكاً فيما اتى به
والجواب لعله انما خاف لانه رأى من قوة التلبيس ما اشفق عنده
من بقاء تلك الشبهات في قلوب بعض الجهال فامنه الله تعالى منه و
بين ان حجته تتضح للقوم وهو المراد بقوله لا تخف انك انت الاعلى
الشبهة الخامسة قوله تعالى والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره
اليه فنقول ان صدر عن هارون ذنب حتى استحق ذلك التاديب
مع ان هارون كان رسولاً من عند الله فقد صدر الذنب من الرسول
وان لم يصدر عنه ذنب كان ذلك الايذاء من موسى عليه السلام
في حقه ذنباً فعلى التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبي وايضاً
قال هارون لموسى لا تاخذ بلحيتي ولا برأسي فان كان فعل موسى صواباً

صدقه

كان

كان نهي هارون عنه خطأ وان كان فعل موسى خطأ فقد حصل المطلوب
والجواب ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى عليه السلام
حتى ان هارون عليه السلام غاب عنهم فقالوا لموسى انت قتلته فلما
وعد الله موسى ثلثين ليلة واتمها بعشر فكتب له في الالواح من كل شيء
ثم رجع فرأى من قومه ما رأى فاخذ برأس اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص
عن كيفية الواقعة فخاف هارون عليه السلام ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل
له فقال اشفاقاً على موسى عليه السلام لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي لئلا يظن القوم
بك انك تريد ان تضربني وتؤذيني الشبهة السادسة قصة موسى والخضر
عليهما السلام اما موسى عليه السلام فعلى كلامه سؤالان السؤال الاول
ان موسى عليه السلام قال للخضر عليه السلام لقد جئت شيئاً امراً او شيئاً نكراً
وذلك الفعل ما كان منكراً فكان كلام موسى خطأ والجواب من ثلثة
اوجه الاول ان المراد من قوله لقد جئت شيئاً نكراً هو ان ظاهره منكر بمعنى
ان من نظر الى ظاهر الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر
والثاني ان انضم حرف الشرط والتقدير ان كنت قتلته ظلماً فقد جئت
شيئاً نكراً والثالث المراد من النكر التعجب فان من رأى شيئاً عجيباً جداً
فقد يقول هذا شيء منكر السؤال الثاني قال موسى عليه السلام اقتلت
نفساً زكية وتلك النفس ما كانت زكية والجواب ان موسى ذكر ذلك على
سبيل الاستفهام لا على وجه الاخبار وايضاً اجرى الكلام على الظاهر
وهو جائز لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر اما السؤال على كلام الخضر
عليه السلام فانه قال فخشينا ان يرهقهما طغياناً وكفراً فكيف استباح
دم الغلام لاجل الخشية مع ان الخشية لا يفيد علماً ولا ظناً والجواب
لعل الله تعالى امره بقتل ذلك الشخص فلذلك قتله **القصة العاشرة**
قصة داود عليه السلام وهو قوله تعالى وهل اتاك نبأ الخصم واعلم ان الله تعالى
ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ما ينفي دلالتها على المعصية
اما قبل القصة فمن وجوه احدها قوله تعالى واذكر عبدنا داود ذا الايد

والايد هو القوة ولا شك ان المراد منه القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة في الملوك الكفار وما استحقوا بها مدحا انما الذي يكون سببا لاستحقاق المدح هو القوة في الدين ولا معنى للقوة في الدين الا العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المحظورات فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل الثاني انه تعالى وصفه بكونه اوابا الاواب هو الرجاع والرجاع الى ذكر الله تعالى كيف يعقل فيه ان يكون مواظبا على اعظم الكبائر الثالث انه تعالى قال انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب افترى انه تعالى سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا وقيل انه كان محرما عليه صيد كل شيء افترى ان الطيور كانت آمنة منه والمؤمن ما كان ينجو منه في زوجته ومنكوحته الرابع قوله تعالى وشددنا ملكه ومحال ان يكون المراد منه تشديد الملك بالمال والعسكر مع كونه حراما في طريق الدين لان ذلك من صفات الملوك الكفرة لا من صفات الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام الخامس قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يجوز ان يقول الله آتيناه الحكمة مع اصراره على ما يستنكف منه اخبث الشطار من مزاحمة اصحابه في الزوج والمنكوح واما الذي بعد القصة فامور احدها قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واعظم المناصب فلو توسط بين اول القصة وفيها تلك المدائح وبين آخرها وفيها هذا المدح ذكر المعصية لجرى مجرى من يقول فلان عظيم الدرجة في الدين عالي المرتبة في طاعة الله يقتل ويزني ويلوط ويسرق وقد جعله الله خليفة لنفسه وامر اكابر انبيائه بالاقتداء به وكما لم يكن هذا الكلام لائقا باحد من العقلاء فهو بان لا يكون لائقا بكلام رب العالمين كان اولى والثاني ان قوله انا جعلناك خليفة في الارض مرتب على ذكر تلك القصة وذلك يشعر بانه انما وجدت هذه الخلافة بسبب

هذه

هذه القصة لان اصحاب اصول الفقه يقولون ترتيب الحكم على الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم بذلك الفعل وهذا يقتضي ان الله تعالى انما فوض اليه خلافته في الارض لاجل انه اقدم على الزنا والقتل وذلك لا يقوله عاقل والثالث ان داود عليه السلام قال وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فاستثنى الذين آمنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم فلو كان الفاعل لذلك البغي هو داود لكان قد حكم على نفسه بعدم الايمان والرابع ان قوله تعالى ان له عندنا لزلفى وحسن مآب لا يلائم الفسق والقتل فثبت بما ذكرنا ان اول هذه القصة وآخرها يشهد بان هذه القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يروونها اهل الحشو ثم ان اهل التحقيق ذكروا وجوها كثيرة في تاويل الاية الاول ان قوله وهل اتاك نبأ الخصم حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصدين قتله او الاساءة اليه في اهله وماله فتسوروا قصره في وقت ظنوا انه غافل فلما رآهم داود عليه السلام خافهم لما تقرر في العرف انه لا يتسور احد دار غيره من غير امره الا لقصد السوء من قتل النفس او سرقة المال خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما فلما رأوه مستيقظا انتقض عليهم تدبيرهم وخافوا واخترع بعضهم عند ذلك الخوف خصومة لا اصل لها وزعموا انه انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه فقالوا خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احدهما على الآخر مالا فقال ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة قال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه واعلم ان حمل الاية على ما ذكرناه حمل الكلام على ظاهره اما حمله على القصة المشهورة فانه يقتضي العدول عن الظاهر من وجوه الاول ان الملائكة لما قالوا خصمان بغى بعضنا على بعض كان هذا كذبا لانه لم يبغ احد من الملائكة على الآخر واسناد الكذب الى اللصوص اولى من اسناده الى الملائكة الثاني ان قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة هذا ايضا كذب والقوم يحملون النعاج على النسوان وهو عدول عن الظاهر واما على قولنا فقد نسبنا هذا الكذب

الى اللصوص وهو اولى من نسبته الى الملائكة وبالجملة فليس في الآية
لفظ يشهد بصحة ما ذكروه من القصة الا ثلثة الفاظ احدها قوله وظن
داود انما فتناه وذلك لان لفظ الفتنة يوهم الابتلاء والثاني قوله فاستغفر
ربه وذلك يوهم صدور الذنب منه وثالثها قوله تعالى فغفرنا له ذلك
واعلم ان شيئا من ذلك لا يدل على قولهم اما قوله وظن داود انما فتناه
فالمعنى امتحناه واختبرناه وانه لما اساء الظن بهم فهل يعاجلهم بالعقوبة
ام لا ثم انه عليه السلام مع كمال سلطنته وقوة مملكته لم يعاجلهم
بالعقوبة ولم ينتقم منهم ولم يضربهم وكان ذلك سببا لازدياد منصبه
في الحكم والدين اما قوله فاستغفر ربه فليس في الآية ان ذلك الاستغفار
لنفسه او لغيره الا ترى ان الله تعالى حكى عن الملائكة انهم يستغفرون للذين
امنوا وقال اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال تعالى لمحمد عليه الصلوة
والسلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات واذا كان كذلك
احتمل ان يكون المراد ان القوم لما اقدموا على ذلك الفعل المنكر لم يعاجلهم
داود بالعقوبة بل اظهر الحلم وزاد على ذلك حيث طلب من الله تعالى ان يعفو
عنهم وان يغفر لهم واما قوله تعالى فغفرنا له ذلك فيحتمل ان يكون المراد
فغفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك
المتسورون فهذا التأويل الذي ذكرناه ينطبق عليه القرآن ولا يحتاج فيه
الى اسناد الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان ثم انه يليق به
ان يذكر عقيبه يا داود انا جعلناك خليفة في الارض لان من بلغت رحمته
وشفقته على الرعية الى هذا الحد كان اللائق برحمة ارحم الراحمين تفويض
خلافة الارض اليه ويليق به ان يأمر محمدا عليه الصلوة والسلام عند تأذيه
من قومه ان يقتدي به وهو قوله تعالى في اول الآية واصبر على ما يقولون واذكر
عبدنا داود ذا الايد ومن طلب الحق وانصف علم ان ما ذكرناه هو الحق الصريح
الوجه الثاني لعل الاستغفار انما كان لان القوم لما تسوروا واراد ظن بهم
انهم يقصدون قتله ثم انه لما نظر الى الامارات الدالة على ان ذلك الظن

حق

حق ندم على ذلك الظن وكان الاستغفار بسببه الوجه الثالث انه عليه السلام
لما هضم نفسه ولم يؤذهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة دخله شيء
من العجب بسبب كمال حلمه فكان الاستغفار منه لان العجب من المهلكات
فهذا قول من يقول لا دلالة في الآية على اتيانه عليه السلام بشيء من الزلات
وهو الحق عندي اما من سلم دلالة الآية على الصغيرة فلهم فيه وجوه
احدها انه عليه السلام كان عالما بحسن امرأة اوريا فلما سمع انه قتل اوريا
قل غمه لميل طبعه الى نكاح زوجته فعوتب عليه وثانيها ان اهل زمان
داود عليه السلام كان يسئل بعضهم بعضا ان ينزل له عن امرأته فيتزوج
بها اذا اعجبته وذلك كان جائزا فيما بينهم فاتفق ان عين داود وقعت
على امرأة اوريا فاحبها فسأله النزول عنها فاستحيى ان يرده ففعل فتزوجها
وهي ام سليمان عليه السلام فقيل له انك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك
ما كان يليق بك ان تسئل رجلا ليس له الا امرأة واحدة ان ينزل عنها بل كان
الواجب عليك قهر النفس وثالثها ان اوريا خطبها ثم خطبها داود فاهلها
اختاروا داود وكان ذنبه ان خطب على خطبة اخيه مع كثرة نسائه ورابعها
ان داود عليه السلام كان مشتغلا بعبادته فاتاه رجل وامرأة يتحاكمان
فنظر الى المرأة ليعرفها بعينها ليحكم لها او عليها وذلك مباح فمالت نفسه
اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته فاستولى عليه الفكر في امرها وصار
ذلك مانعا له من الاشتغال بنوافله فعوتب وخامسها ان الصغيرة منه انما
التثبت ظ حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل التثبت وهو قوله لقد ظلمك بسؤال
نعجتك الى نعاجه بل كان الواجب عليه لما سمع الدعوى من احد الخصمين
ان يسئل الآخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قال ان الخوف الذي
حصل بسبب دخولهما عليه في غير الوقت اللائق بالدخول عليه انساه
التثبت ظ التثبت والتحفظ

القصة الحادية عشرة

قصة داود مع سليمان عليهما السلام قال الله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم الى قوله ففهمناها سليمان قالوا وكان

داود عليه السلام مصيباً في حكمه لما خصّ الله تعالى سليمن بقوله ففهمناها
سليمن الجواب ان تخصيص سليمان بالذكر لا يدلّ على ان داود كان بخلافه
فانّ دليل الخطاب في اللقب لا يفيد ذلك بالاجماع ثمّ نقول لهذا التخصيص
فائدتان الاولى ان داود عليه السلام كان في تلك المسئلة متوقفاً لاجل
تعارض الامارات وسليمن عليه السلام لم يكن كذلك والثانية ان داود
عليه السلام كان عالماً بحكم تلك المسئلة لكنّه ماصرّح امتحاناً لولده
سليمان ويجاب بعني بر فكان تخصيص الله تعالى سليمان بالذكر لاجل ان يفرح داود
بذلك ولاجل ان يشتهر سليمن فيما بين النّاس بالعلم كما كان داود
مشهوراً به وانّما اعرض عن ذكر داود عليه السلام لانّه كان مشهوراً بالعلم
والاهتدا الى كيفيّة الفتوى والحكم فما كان محتاجاً الى ذكره هاهنا بهذا الوصف

القصّة الثانية عشرة قصّة سليمن عليه السلام وفيها ثلث شبهات

الشّبهة الاولى تمسّكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشيّ الصّافنات الجياد
قالوا ظاهر الاية يدلّ على انّ اشتغاله بالصّافنات الجياد الهاه عن ذكر
اسم الله تعالى حتّى روى انّ الصّلوة فاتته الجواب انا نذكر تفسير الاية
ثمّ نجيب عن هذه الشّبهة فنقول انّ سليمن عليه السلام كان يقول
عند عرض الصّافنات الجياد عليه انّي احببت حبّ الخير ومعناه
انّ الانسان قد يحبّ شيئاً ولكن لا يحبّ ان يحبّه فامّا اذا احبّه واحبّ
ان يحبّه فذاك هو المبالغة في المحبّة ثمّ قال عن ذكر ربّي اي هذه المحبّة
الشّديدة انّما حصلت بسبب ذكر ربّي وعن امره لا عن الهوى
والشّهوة وامّا الضّمير في قوله حتّى توارت بالحجاب وفي قوله ردّوها
فيحتمل ان يكون عائداً الى الشّمس لانّه جرى ذكر ما له تعلّق بها وهو
العشيّ وان يكون عائداً الى الصّافنات وهذا اولى من وجوه احدها
انّ الصّافنات مذكورة صريحاً والشّمس غير مذكورة صريحاً والثّاني
انّ الصّافنات اقرب في الذّكر من لفظ العشيّ ثمّ هاهنا احتمالات اربعة
احدها ان يعود الضّمير ان معاً الى الصّافنات كانّه قيل حتّى توارت

الصّافنات بالحجاب ردّوا الصّافنات الىّ وثانيها ان يعود الضّمير ان الى الشّمس
كانّه قيل حتّى توارت الشّمس بالحجاب ردّوا الشّمس الىّ قيل انّه عليه السلام
لما فاتته الصّلوة سأل الله تعالى ان يردّ الشّمس وهذا بعيد لوجوه احدها
انّ قوله ردّوها خطاب جمع فصرفها الى الاقوام الذين كانوا يردّون الخيل
اليه اولى من صرفها الى الله تعالى وثانيها انّ الانبياء عليهم الصّلوة والسّلام
لا يخاطبون الله بمثل هذا الخطاب وثالثها انّه عند صدور الذّنب
عن الانسان كيف يليق به ان يخاطب ربّه بمثل هذا الخطاب ورابعها
انّ ردّ الشّمس من اعظم المعجزات فكيف يليق بالرّسول العاقل ان يلتمس
من ربّه اعظم المعجزات عند اقدامه على اعظم الذّنوب وهو ترك الصّلوة
بمثل هذه العبارة التى لا تستعمل ولا تذكر الا مع العبيد واراذل الخدم
فعلمنا انّ هذا الاحتمال وهو القول بعود هذين الضّميرين الى الشّمس
باطل والاحتمال الثّالث ان يعود الضّمير الاوّل الى الشّمس والثّاني الى
الصّافنات وهو قول الاكثرين كانّه قيل حتّى توارت الشّمس بالحجاب
ردّوا الصّافنات وهذا بعيد لانّهما ضميران وردا في موضع واحد فتفريقهما
خلاف الاصل الرّابع ان يعود الضّمير الاوّل الى الصّافنات والثّاني الى الشّمس
وهذا لم يقل به احد ثمّ قال الله تعالى فطفق مسحاً بالسّوق والاعناق اي
فجعل يمسح سوقها واعناقها مسحاً وقال الاكثرون المعنى انّه عليه السلام
كان يمسح السّيف بسوقها واعناقها اي يقطعها وهذا بعيد لانّه لو كان
المسح بالسّوق والاعناق هو القطع لكان القائل اذا قال مسحت رأس
فلان فهم منه انّه قطعه ولكان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم
يفيد القطع بل لو قيل مسح رأسه بالسّيف فربّما فهم منه ضرب العنق
وامّا اذا لم يذكر السّيف لم يفهم منه القطع البتّة واذا عرفت تفسير الاية
فنقول انّ رباط الخيل كان مندوباً اليه في دينهم كما في ديننا فجلس سليمن
عليه السلام لتعرض عليه الخيل ثمّ بيّن انّ ذلك ليس بسبب حبّ الدّنيا
بل لانّ الله تعالى امره بذلك ثمّ امر باعدائها حتّى توارت بالحجاب اي حتّى غابت

عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسح سوقها واعناقها
اما لاجل تشريفها واظهار شدة رحمته عليها او اظهارا لكونها من اعظم
الاعوان في دفع العدو ولانه اراد ان يظهر من نفسه انه في ضبط
مصالح دينه ودنياه بحيث يتكفلها بنفسه ولا يفوضها الى احد او
لانه كان اعلم باحوال الخيل من غيره فكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالها
في الصحة والسقم فهذا الذي ذكرناه ينطبق عليه لفظ القران وفيه تعظيم
احوال الانبياء عليهم الصلوة والسلام فكان اولى مما يكون بالضد
من ذلك الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى ولقد فتنا سليمن والقينا
على كرسيه جسدا الجواب اما قوله ولقد فتنا سليمن فالمعنى امتحناه
واما قوله والقينا على كرسيه جسدا ففيه وجوه احدها ان النبي عليه السلام
قال ان سليمان قال لاطوفن الليلة على مائة امرأة فتلد كل امراءة غلاما
يقاتل في سبيل الله فطاف فلم تحبل الا امراة واحدة فولدت نصف غلام
فجاءت به القابلة والقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله لكان
كما قال فكان الابتلاء لاجل ترك الاستثناء وثانيها انه تعالى امتحنه بمرض
شديد فصار جسدا لا حراك به مشرفا على الموت كما يقال لحم على وضم وجسد
بلا روح على معنى شدة الضعف والتقدير والقينا جسده على كرسيه
فحذف الهاء للمبالغة وثالثها ولد لسليمان عليه السلام ولد فخافوا ان يهلكه
الشيطان فامر السحاب فحملته وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات الولد
والقي ميتا على سريره وانما فعل الله تعالى ذلك لانه خاف الشيطان فاما
الحكاية الخبيثة التي ترويها الحشوية فكتاب الله تعالى مبرأ عنها الشبهة الثالثة
قول سليمان عليه السلام هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي وهذا حسد
الجواب من وجوه احدها ان معجزة كل نبي تكون من جنس ما يفتخر به اهل
ذلك الزمان ولما كانت منافسة اهل زمانه بالمال والجاه لا جرم طلب مملكة
فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له وثانيها انه عليه السلام
لما مرض ثم رجع الى الصحة عرف ان خيرات الدنيا منقلبة عنه الى غيره

عند

عند موته بسبب الارث فسأل ربه ملكا لا يمكن ان ينتقل منه الى غيره
وذلك ملك الدين فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن
ان ينتقل مني الى غيري وثالثها ان الناس من يقول الاحتراز عن لذات الدنيا
مع القدرة عليها غير ممكن فقال سليمن عليه السلام هب لي ملكا
لا ينبغي لاحد من بعدي حتى اني مع ذلك الملك العظيم في الدنيا اشتغل
بطاعتك بحيث لا التفت البتة الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان
ملك الدنيا لا يمنع من خدمة المولى

القصة الثالثة عشرة

قصة يونس عليه السلام قال الله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا احتجوا
به من وجوه احدها ان ذلك الغضب اما على الله تعالى او على قومه امره الله
تعالى بدعائهم الى الايمان وعلى التقديرين فذلك الغضب ذنب عظيم
وثانيها قوله فظن ان لن نقدر عليه والشك في قدرة الله تعالى كفر وثالثها
انه قال سبحانك اني كنت من الظالمين وهذا اعتراف بالذنب ورابعها
انه تعالى قال ولا تكن كصاحب الحوت نهى محمدا عليه السلام عن مثل
فعل يونس فدل ذلك على ان فعل يونس كان ذنبا والجواب قال بعضهم
هذه الواقعة كانت قبل النبوة لانه تعالى قال بعد واقعة الحوت وارسلناه
الى مائة الف او يزيدون وفيه اشكال لانه تعالى قال وان يونس لمن المرسلين
اذ ابق الى الفلك المشحون وهذا يدل على انه كان في ذلك الوقت رسولا
واذا ثبت ان هذه الواقعة كانت بعد النبوة فنقول لعل غضبه كان على
قوم من الكفار اما قوله فظن ان لن نقدر عليه فالمعنى فلن نضيق عليه
كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه ويبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ومن قدر
عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله واما قوله اني كنت من الظالمين اي ترك
الافضل واما قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت فيحتمل ان يكون المراد ان
صاحب الحوت لم يقدر على الصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله تعالى
بها ولو صبر لكان افضل فاراد الله ان يحصل لمحمد عليه الصلوة والسلام
افضل المنازل فلهذا قال ولا تكن كصاحب الحوت

القصة الرابعة عشرة

قصة لوط عليه السلام قال الله تعالى حاكيا عنه هؤلاء بناتي ان كنتم فاعلين
قالوا عرض بالفاحشة مع بناته وهذه كبيرة دالة على سقوط النفس والجواب
قال اهل اللغة تكفي في حصول الاضافة ادنى سبب فقوله بناتي اي بنات اللواتي
هن لي بحكم المتابعة وقبول الدين ولم يجوزهم الفجور بهن بل كان غرضه
ترجيح النسوان على الغلمان القصة الخامسة عشرة قصة زكريا عليه السلام
قالوا انه تضرع الى الله تعالى في طلب الولد فلما بشره الله تعالى باجابة الدعا اخذ
يتعجب ويقول انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قالوا وهذا
شك في قدرة الله تعالى الجواب انه عليه السلام لما بشر بالولد حال انقطاع
رجائه عن الولد عظم سروره بذلك ومن عظم سروره بالشيء فربما يسئل
عن الكمية والكيفية ليسمع تلك البشارة مرة اخرى ويزداد سروره بها
ويتأكد علمه بحصول مقصوده القصة السادسة عشرة
قصة عيسى عليه السلام وفيها شبهات الشبهة الاولى تمسكوا بقوله
تعالى يا عيسى بن مريم أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله
ووجه التمسك بها من وجوه احدها ان عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا
الكلام فقد اتى بالذنب العظيم وان لم يقل فهذا الاستفهام عبث وثانيها
ان النفس هي الجسد فقوله ولا اعلم ما في نفسك توهم اثبات الجسمية لله
تعالى والثالث ان كلمة في للظرفية وهي لا يعقل الا في الاجسام والجواب عن الاول
انه عليه السلام ما قال ذلك وفائدة هذا الاستفهام تقريع من قال هذا القول
من النصارى كما قال اياك اعني واسمعي يا جارة وعن الثاني ان النفس في اللغة
بمعنى الذات وعن الثالث ان المراد من لفظ في حلول الصفة في الموصوف
الشبهة الثانية قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم وكيف جوز هذا القول مع علمه بان الله تعالى يغفر ذنب الكافر لا
والجواب المقصود من الكلام تفويض الامر بالكلية الى الله سبحانه وتعالى
القصة السابعة عشرة قصة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
وفيها شبهات الشبهة الاولى قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى الجواب انه

معارض بقوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى والتوفيق انه يحمل هذا على
نفي الضلال في الدين وذلك على الضلال في امور الدنيا او في طريق مكة او في
مخالطة الخلق الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان يروى انه عليه الصلوة والسلام
لما رأى اعراض قومه عنه شق عليه ذلك وتمنى ان يأتيه من الله ما يتقرب به
الى قومه فانزل الله تعالى عليه سورة النجم فقرأها رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حتى بلغ الى قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى
القى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعت
ذلك فرحوا وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فلما امسى رسول الله جاء
جبرئيل عليه السلام وقال تلوت على الناس ما لم آتك به فحزن لذلك رسول الله
عليه السلام وخاف من الله خوفا شديدا فنزل قوله وما ارسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والجواب انا قد ذكرنا في التفسير
الكبير كل الوجوه المذكورة في هذه الاية وحاصل الكلام يرجع الى ان الامنية
يمكن تفسيرها بالقراءة وبالعزيمة فان فسرناها بالقراءة فله وجهان احدهما ان يقال
الغرانيق هم الملائكة وقد كان ذلك قرآنا منزلا في وصف الملائكة فلما توهم
المشركون ان الله تعالى يريد الهتهم نسخ الله تعالى تلاوته الثاني ان يقال المراد
منه الاستفهام على سبيل الانكار كانه قال اشفاعتهن ترتجى واما ان فسرناها
بالخاطر وتمني القلب كان المعنى ان النبي عليه الصلوة والسلام كلما تمنى
ما كان يتمناه من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى ما لا ينبغي
ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته الشبهة الثالثة
تمسكوا بقوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه والجواب من وجوه
احدها ان الله تعالى لما اراد نسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء اوحى
الله تعالى اليه ان زيدا يطلق زوجته فاذا طلقها فتزوج انت بها فلما حضر زيد
ليطلقها اشفق رسول الله من انه لو طلقها لزمه التزوج بها فيصير سببا
لطعن المنافقين فيه فقال له امسك عليك زوجك واخفى في نفسه عزمه

على نكاحها بعد ان يطلقها زيد وهذا التأويل هو المطابق لقوله تعالى فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج
ادعيائهم وثانيها ان زيدا لما خاصم زوجته زينب وهي ابنة عمة رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم واشرف على طلاقها اضمر رسول الله انه ان طلقها
زيد يتزوج بها لانها كانت ابنة عمته وكان يحب ضمها الى نفسه كما يحب
احدنا ضم قرابته اليه حتى لا ينالهم ضرر الا انه عليه السلام ما اظهر ذلك اتقاء
من السنة المنافقين فالله تعالى عاتبه على التفات قلبه الى الناس فقال وتخشى
الناس والله احق ان تخشاه وثالثها ان زينب طمعت في اول امرها ان يتزوجها
رسول الله فلما خطبها الرسول عليه الصلاة والسلام لزيد شق ذلك عليها
وعلى ابيها وامها حتى نزل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فعند ذلك انقادوا وكرهها
فلما دخل عليها زيد لم تساعده ونشزت عنه لاستحكام طمعها في رسول الله
واستحقارها زيدا فشكاها زيد الى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال عليه السلام
امسك عليك زوجك واخفى نفسه استحكام طمعها فيه لانه عليه الصلاة والسلام
لو ذكر ذلك لزيد لتنغصت عليه تلك النعمة ولقال المنافقون انه انما قال ذلك
طمعا في تلك المرأة فهذه الوجوه الثلثة صالحة لتأويل الاية فاما الذي يقال
انه عشقها فهو من باب الاحاد والاولى تنزيه منصب النبوة عنه ثم بتقدير
الصحة فلا معصية فيه لان ميل القلب غير مقدور ثم من هؤلاء من قال انه
عليه الصلاة والسلام لما رآها وعشقها حرمت على زوجها وهذا باطل والا
لكان امر زيد بامساكها امرا بالزنا ولكان وصفها بكونها زوجا له في قوله
امسك عليك زوجك كذبا ومنهم من قال انها ما حرمت على زوجها
ولكن وجب على الزوج تطليقها والنزول عنها وهذا التكليف حصل فيه ابتلاء
الزوج وابتلاء الرسول اما ابتلاء الزوج فلان تكليف النزول عن الزوجة طلبا
لمرضات الله تعالى فيه تشديد واما ابتلاء الرسول فلانه اذا لم يحفظ نظره
فربما وقع نظره على من يميل اليها لان حصول الميل بعد الرؤية ليس باختياره

وحينئذ يجب ان يخبر الزوج بانه يجب عليه تطليقها فان اخبره بذلك تعرض
لسوء المقالة وان لم يخبره بذلك صار خائنا في الوحي فلاجل الاحتراز عن
هذين الضررين العظيمين كان عليه الصلاة والسلام يبالغ في حفظ النظر
وذلك من اشق التكاليف الشبهة الرابعة تمسكوا بقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون
له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله
عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب
ان هذا العقاب وقع على ترك الافضل لانه كان الافضل والاولى في ذلك الوقت
الاثخان وترك الفداء قطعا للاطماع ولولا ان ذلك من باب الاولى والافضل
لما فوض ذلك رسول الله عليه الصلاة والسلام الى اصحابه قوله تعالى تريدون
عرض الدنيا فهذا الخطاب فينصرف ذلك الى القوم الذين رغبوا في المال واما
قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فمعناه انه لولا سبق
تحليل الغنائم لعذبكم بسبب اخذكم هذا الفداء الشبهة الخامسة قوله
تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو يدل على تقدم الذنب الجواب هذه
الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لانه تعالى عفا ثم عاتب وهذا غير ممكن
فعلمنا ان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال ارأيت رحمك الله وغفر لك
وان لم يكن هناك ذنب وايضا فهذا من باب التدبير في الحروب وترك الافضل
فيه قد يوبخ الشبهة السادسة قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي
انقض ظهرك الجواب انه محمول على الوزر الذي كان قبل النبوة او على ترك الافضل
وايضا الوزر هو الثقل قال الله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها
وانما سمي الذنب بالوزر لانه يثقل فاعله اذا ثبت هذا فنحن نحمل الاية على انه
عليه الصلاة والسلام كان في غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك وبسبب
انه عليه السلام واصحابه كانوا مستضعفين في ما بينهم فلما اعلى الله كلمته
وشد ازره فقد وضع عنه وزره ويقوي هذا التأويل بقوله ورفعنا لك ذكرك
وبقوله ان مع العسر يسرا فان العسر عبارة عن الشدائد والغموم واليسر عبارة
عن زوالها الشبهة السابعة قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر

الجواب من وجوه احدها انه محمول على ما قبل النبوة او على ترك الافضل كما يقال
حسنات الابرار سيئات المقربين وثانيها المراد ما تقدم من ذنب امتك فان
الرجل المعتبر اذا احسن بعض خدمه او اساء فانه يقال له انت فعلت ذلك وان
لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل وثالثها الذنب مصدر ويجوز اضافته الى الفاعل
والمفعول فالمراد ليغفر لاجلك ولاجل بركتك ما تقدم من ذنبهم في حقك
وما تأخر ويقرب منه قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم الشبهة الثامنة
قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب يحمل هذا العتاب على ترك الافضل
الشبهة التاسعة قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب
ليس في الظاهر انه طردهم وانما فيه النهي عن طردهم وحكمة هذا النهي ان
جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء فالله تعالى انزل هذه الاية لتكون حجة
له في الامتناع عن قبول قولهم الشبهة العاشرة قوله تعالى لقد تاب الله على النبي
والتوبة مسبوقة بالذنب والجواب انه محمول على ترك الافضل الشبهة الحادية
عشر قوله تعالى واستغفر لذنبك وفي الحديث واني لاستغفر الله في كل يوم سبعين
مرة والجواب انه محمول على ترك الافضل او يحمل على التقديس والمعنى اذا اذنبت
فاستغفر لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولا يريد به
ان الكل مذنبون وانما المراد بعثهم على التوبة اذا اذنبوا الشبهة الثانية عشر
قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ظاهره مشعر بانه فعل ما لا يجوز الجواب تحريم
ما احل الله ليس بذنب بدليل الطلاق والعتاق واما العتاب فانما ورد على
انه فعل ذلك لابتغاء مرضات النسوان الشبهة الثالثة عشر قوله تعالى يا ايها
النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت
رسالته ولولا يوجد منه فعل المحظور والاخلال بالواجب لم يكن لهذا الامر
والنهي فائدة الجواب ان احد اسباب العصمة هو الامر والنهي فوجودهما لا يخل
بالعصمة بل تواترهما على الرسول مقرونا بالترغيب والترهيب من اقوى اسباب العصمة
الشبهة الرابعة عشر قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك والجواب من وجوه
احدها ان المراد منه ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال نزل القرآن

بابا

باياك اعني واسمعي يا جارة ومثله قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فقوله فطلقوهن يدل على ان الخطاب مع غيره وثانيها المراد منه الشرك
الخفي وهو الالتفات الى غير الله وثالثها انه شرح المحال بتقدير الوقوع كقوله لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا الشبهة الخامسة عشرة قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله دل الاستثناء على وقوع النسيان في الوحي والجواب النسيان
محمول على الترك والمعنى لا تترك منها شيئا الا المنسوخ الشبهة السادسة عشرة
قوله تعالى وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب
من قبلك وايضا قال الله تعالى لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين
قالوا فهذا يدل على انه عليه الصلاة والسلام كان شاكا فيما اوحي اليه والجواب
ان القضية الشرطية لا تفيد الا ترتيب الجزاء على الشرط فاما ان الشرط
حاصل ام لا فهذا لا تفيده الشرطية والفائدة في انه تعالى امره بالرجوع الى
اهل الكتاب من وجهين الاول ان نعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان مذكورا
في التورية والانجيل فامره الله تعالى بالرجوع اليهم وتعرف تلك العلامات
لتصير نفسه اقوى والثاني انه تعالى امره ان يرجع اليهم في معرفة كيفية نبوة
سائر الانبياء عليهم السلام حتى تعرف انه اوتي مثل ما اوتي سائر الانبياء
من المعجزات فهذه جملة الكلام في تأويل هذه الايات ولنختم هذه المسئلة
بذكر ايتين تمسكوا بهما في اثبات الذنب للانبياء على الاطلاق الاية الاولى
قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم قالوا هذه الاية تقتضي ثبوت الظلم
لكل الناس فوجب ثبوته للانبياء عليهم السلام والجواب هذا معارض
بقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين فلو كان النبي عليه الصلاة والسلام
ظالما لدخل تحت هذه الاية الاية الثانية قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه
رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف من ايقاع التخليط
في تبليغ الوحي من جهة الرسل لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم
فائدة والجواب يجوز ان تكون بعثة الملائكة مع الانبياء ليس لاجل الخوف

ترتب لعله

بعثة لعله

من ان الانبياء عليهم السلام يحرفون ويغيرون ولكنه لاجل ان يمنعوا الشياطين
من ان يوقعوا تخليطا في اثناء اداء الرسالة ولنقتصر على هذا القدر من الكلام
في هذا الباب فان الاستقصاء التام مذكور في كتاب التفسير

المسئلة الثالثة والثلثون

في ان الملائكة افضل ام الانبياء عليهم السلام مذهب اصحابنا والشيعة ان
الانبياء افضل من الملائكة وقالت الفلاسفة والمعتزلة الملائكة السماوية
وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا
واحتج القائلون بتفضيل الانبياء بوجوه الحجة الاولى ان ادم عليه السلام كان
مسجود الملائكة والمسجود افضل من الساجد بيان الاول قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين بيان الثاني ان السجود
اعظم انواع الخدمة وامر الكامل بخدمة الناقص لا يليق بالحكمة فان قيل
لم لا يجوز ان يقال السجدة كانت لله تعالى وادم كان كالقبلة سلمنا ان السجدة
كانت لادم لم لا يجوز ان يكون المراد من السجدة التواضع والترحيب كما في قول الشاعر
ترى الاكم فيها سجدا للحوافر سلمنا ان السجدة عبارة عن وضع الجبهة
على الارض لكن لا نسلم ان هذا غاية التواضع لان هذا قضية عرفية ويجوز
ان تختلف القضايا العرفية باختلاف الازمنة فلعل العرف في ذلك الوقت
ان من سلم على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص
امر معتاد والجواب عن الاسولة الثلثة ان ذلك السجود لو لم يكن دالا على
زيادة منصب المسجود على الساجد لما قال ابليس ارايتك هذا الذي كرمت
علي فانه لم يوجد شيء اخر يصرف هذا الكلام اليه سوى هذا السجود
فدل ذلك على ان ذلك السجود اقتضى ترجيح منصب المسجود له على الساجد
الحجة الثانية ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة والاعلم
افضل بيان الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم

بيان

بيان الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الحجة
الثالثة طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول من وجوه الاول
ان الشهوة والغضب والحرص والهوى من اعظم الموانع عن الطاعة
وهذه الصفة موجودة في البشر ومفقودة في الملائكة والفعل مع المانع
اشق منه مع غير المانع الثاني ان تكاليف الملائكة مبنية على النصوص
قال الله تعالى لا يسبقونه بالقول وتكاليف البشر بعضها مبنية على النصوص
وبعضها على الاستنباط قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله تعالى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم والتمسك بالاجتهاد والاستنباط
في معرفة الشيء اشق من التمسك بالنص الثالث ان الانسان مبتلى بوسوسة
الشيطان وهذه الافة غير حاصلة للملائكة الرابع ان شبهات البشر
اكثر وذلك لان من جملة الشبهات القوية ربط الحوادث الارضية
بالاتصالات الفلكية في المناسبات الكوكبية والملائكة ليس لهم هذا
النوع من الشبهة لانهم سكان السموات ومشاهدون لاحوالها فيعلمون
بالضرورة انها ليست باحياء ولا ناطقة بل افتقارها الى التدبير كافتقار
الارضيات فثبت بهذه الوجوه ان طاعات البشر اشق وانما قلنا ان الاشق
افضل للنص والقياس اما النص فقوله عليه الصلوة والسلام افضل الاعمال
احمزها اي اشقها وقال عليه الصلوة والسلام لعايشة رضي الله تعالى عنها
اجرك على قدر تعبك ونصبك واما القياس فهو ان الطاعة السهلة
والطاعة الشاقة لو اشتركا في قدر الثواب لكان تحمل ذلك القدر من المشقة
الزائدة خاليا عن الفائدة وتحمل الضرر الخالي عن الفائدة محظور قطعا
فكان يجب ان تحرم تلك الطاعة الشاقة ولما لم يكن كذلك علمنا
ان الاشق اكثر ثوابا الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا
وال ابرهيم وال عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله
تعالى فيكون معنى الاية ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران
على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من ال ابرهيم وال عمران

فيبقى معمولا به في حق الانبياء عليهم الصلاة والسلام فان قيل يشكل
هذا بقوله تعالى في بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فانه لو كان الامر
على ما ذكرتم لزم تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد عليه الصلاة والسلام
الجواب تحمل التخصيص في اية يوجب تحمله في سائر الايات وايضا
شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد ما كان موجودا حال وجود انبياء
بني اسرائيل اما الملائكة فانهم موجودون حال وجود محمد عليه الصلاة
والسلام فظهر الفرق الحجة الخامسة الملائكة لهم عقول بلا شهوة والبهائم
لها شهوة بلا عقل والادمي له عقل وشهوة ثم الادمي ان رجح شهوته على
عقله كان اخس من البهيمة قال الله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل
فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته وجب ان يكون افضل من الملائكة
هذا ملخص دلائل من فضل الانبياء على الملائكة اما الذين قالوا بتفضيل
الملائكة على الانبياء فقد تمسكوا بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهذا يقتضي كون الملائكة
افضل من المسيح الا ترى انه يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته
بل السلطان ولا يقال انه لا يستنكف السلطان من خدمته بل الوزير
فلما ذكر المسيح اولا والملائكة ~~والملائكة~~ ثانيا علمنا ان الملائكة افضل
من المسيح والاعتراض من وجوه الاول ان محمدا عليه الصلاة والسلام
افضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة افضل من المسيح كونهم
افضل من محمد عليه الصلاة والسلام والثاني ان قوله ولا الملائكة
المقربون صيغة الجمع فيتناول الكل فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة
افضل من المسيح فلم قلتم انه يقتضي كون كل واحد من الملائكة افضل
من المسيح الثالث ان الواو في قوله ولا الملائكة حرف العطف وهو يفيد
الجمع المطلق ولا يفيد الترتيب على ما بيناه في اصول الفقه واما المثال
الذي ذكرتموه فليس بحجة لان الحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزئي ثم انه
معارض بسائر الامثلة كقوله ما اعانني على هذا الامر لا زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد

لا يفيد كونه

لا يفيد كون المتاخر بالذكر افضل من المتقدم ومنه قوله تعالى ولا الهدي ولا
القلائد ولا امين البيت الحرام ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها
ثم التحقيق في المسئلة انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير
ولا السلطان فنحن نعلم بعقولنا ان السلطان اعظم درجة من الوزير
فعلمنا ان الغرض من ذكر الثاني هو المبالغة ثم انما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد
لهذه المبالغة
الترتيب في الذكر فههنا في هذه الاية لا يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله
ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين
افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب
وذلك دور الرابع هب ان هذه الاية دالة على ان منصب الملائكة اعلى وازيد
من منصب المسيح لكنها لا تدل على ان تلك الزيادة في جميع المناصب او في
بعضها فانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان
فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من الوزير في بعض الاشياء وهو القدرة
والسلطنة ولا يفيد كون السلطان ازيد من الوزير في العلم والزهد
اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة
والقوة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مداين لوط عليه السلام
والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة
الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية وتمام التحقيق ان الفضل
المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب ثم ان كثرة الثواب لا يحصل
الا بنهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى
لا يلائم صيرورته مستنكفا من عبودية الله تعالى بل يناقضها وينافيها فامتنع
ان يكون المراد من الاية هذا المعنى اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة
الكاملة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فان النصارى لما شاهدوا من المسيح
احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة
عن عبودية الله تعالى فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر
من القدرة عن عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة

والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه
ينتظم دلالة الاية على ان الملك افضل من البشر في الشدة والقوة والبطش
لكنها لا تدل البتة على ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب او يقال انهم
انما ادعوا الهية المسيح لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك حصل لا من اب
ولا من ام فكانوا اعجب من عيسى في هذا الباب مع انهم لا يستنكفون
عن عبودية الله تعالى الحجة الثانية لمن قال بتفضيل الملك على البشر التمسك
بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والاستدلال به من وجهين
الاول انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب
ان لا يستكبروا عنها ولو كان البشر افضل من الملائكة لما تم هذا الاستدلال
فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول
الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة فظاهر
ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف الثاني انه تعالى قال
ومن عنده وهذه العندية ليست عندية الجهة بل عندية الفضيلة والقربة
والاعتراض على هذا الوجه الاول لعل المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم
لا يتمردون عن طاعة الله تعالى فما بال البشر يتمردون عن طاعة الله تعالى
مع غاية قصورهم وحقارتهم وهذا يوجب كون الملك اقوى من البشر
لكنه لا يوجب كونه افضل من البشر بمعنى كثرة الثواب وعلى الوجه الثاني
انه معارض بقوله تعالى في صفة البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر
وقال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم
وهذا افضل لانه قال في الملائكة انهم عند ربهم وقال في صفة
المنكسرة قلوبهم ان ربهم عندهم الحجة الثالثة عبادات الملائكة
اشق فيكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوه الاول انهم امنون من الافات
التي يكون البشر خائفين عنها مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والحاجة
والشقاوة والكفر والمعصية وايضا فالسموات التي هي مساكنهم واماكنهم
كالجنات والبساتين الطيبة بالنسبة الى الارض وكل من كان نعمه اكثر وخوفه

اقل كان تمرده اشد ولهذا قال الله تعالى حتى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله
مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ثم ان الملائكة مع كثرة
اسباب التنعم والتمرد منذ خلقوا بقوا مشتغلين بالعبادات خاشعين وجلين
مشفقين لا يلتفتون الى نعيم الجنات واللذات بل بقوا مقبلين على الطاعات
الشاقة موصوفين بالخوف الشديد وكانه لا يقدر احد من بني ادم ان يبقى
كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة ادم
عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله فكلا منها رغدا
حيث شئتما ومنعه من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر
وهذا يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر الوجه الثاني في بيان ان طاعتهم
اشق ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان
الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث الملالة ولهذا السبب جعلت
التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله تعالى مقسوما بالسور
والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد
لا يعدل عنه الى غيره كما قال الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال حكاية
عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون فثبت بما ذكرنا ان عبادتهم
اشق فاذا ثبت هذا وجب ان يكون اكثر ثوابا لقوله عليه الصلاة والسلام
افضل الاعمال احمزها والاعتراض عليه انه معارض بما ذكرنا ان عبادات البشر
اشق فيكون افضل الحجة الرابعة عبادات الملائكة ادوم فوجب ان تكون افضل
وانما قلنا انها ادوم لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا
التقدير لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعتهم ادوم واكثر
فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة وانما قلنا ان الادوم افضل
لوجوه احدها ان الادوم اشق فكان افضل وقد بينا هذا الوجه الثاني قوله
عليه الصلاة والسلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة
اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد الثالث
قوله عليه الصلاة والسلام الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي

ان يكون الملك فيما بين البشر كالنبي فيما بين الامة وذلك يوجب فضلهم
على البشر الرابع ان طاعات الملائكة مساوية لطاعات بني ادم في الخوف
والخشية قال الله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون وقال وهم من خشيته مشفقون وقال حتى
اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فهذه
الايات دالة على ان غاية خشوع الملائكة وخضوعهم ان لم يكن ازيد
من خشوع البشر وخضوعهم فلا اقل منه واذا ثبت هذا فنقول طاعات الملائكة
تساوي طاعات البشر في الكيفية الموجبة للثواب وهي الخشوع والخضوع
وازيد منها في المدة والدوام فوجب القطع بان ثوابهم اكثر الحجة الخامسة
الملائكة اسبق في العبادة من البشر والاسبق افضل اما انهم اسبق
فلا شك فيه ومن المعلوم انه لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة
مقتدون فيها بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين واما ان الاسبق افضل
فلوجهين الاول قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون والثاني
قوله عليه الصلاة والسلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من
عمل بها الى يوم القيمة وهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب
كلما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي
اتوا بها قبل خلق البشر الحجة السادسة الملائكة رسل الله الى الانبياء
والرسول افضل من الامة بيان المقدمة الاولى قوله تعالى علمه شديد القوى
نزل به الروح الامين على قلبك ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء
من عباده واما ان الرسول افضل من الامة فلوجهين الاول ان الرسول البشري
افضل من امته فكذا هنا فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا
الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما فيهم فذلك الشخص
افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد لاجل الاعلام
فالظاهر ان الرسول اقل حالا من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عبدا الى الوزير
قلنا هذا مدفوع لان جبريل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسل

من البشر فجبريل عليه السلام رسول وامته كل الانبياء فعلى القانون الذي
ذكره السائل يلزم ان يكون جبريل افضل منهم الوجه الثاني ان الملائكة
رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والملك اما ان يكون رسولا الى ملك
اخر واما ان يكون رسولا الى البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته ايضا
رسل واما الرسول البشري فهو رسول لكن امته ليس برسل ومعلوم ان الرسول
الذي يكون كل امته رسلا افضل من الرسول الذي لا يكون احد من امته
رسولا فثبت فضل الملائكة على البشر من هذه الجهة ولان ابرهيم عليه السلام
كان رسولا الى لوط عليه السلام وكان افضل منه وموسى عليه السلام كان
رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره وكان افضل منهم فكذا هاهنا
الحجة السابعة الملائكة اتقى من البشر والاتقى افضل وانما قلنا انهم اتقى
من البشر لانهم مبرأون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم قال الله
تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون والخوف
والاشفاق ينافيان العزم على المعصية اما الانبياء عليهم السلام فلم يخل احد
منهم عن شيء هو صغيرة او ترك مندوب قال عليه الصلاة والسلام
ما منا من احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا وانما قلنا ان الاتقى
افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم واثبات الكرامة مقرونا بالتقوى
يدل على ان تلك الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى اكثر وجب ان تكون
الكرامة والفضيلة اكثر لا يقال فهذا يقتضي ان يكون يحيى عليه السلام افضل
من الانبياء ومن محمد عليهم الصلاة والسلام لانه قال ما منا من احد الا عصى
او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا لانا نقول هذه الصورة خصت بالاجماع
فيبقى الدليل حجة في سائر الصور الحجة الثامنة الانبياء عليهم السلام
ما استغفروا لاحد الا وبدأوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم
من المؤمنين قال ادم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي
ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال ابرهيم رب هب لي حكما والحقني بالصالحين
وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام

واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال تعالى ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تأخر واما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم
طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر قال تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا
واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين امنوا
ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدأوا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر
عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير قال عليه الصلاة والسلام ابدأ
بنفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر الحجة التاسعة قوله تعالى
يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال
صوابا والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة في شرح عظمة الله تعالى
ولو كان في الخلق طائفة قيامهم بين يدي الله وتضرعهم في حضرة الله اقوى
في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم في هذا المقام
اولى ثم انه سبحانه وتعالى كما بين عظمته في دار الاخرة بذكر الملائكة فكذلك
بين عظمته في دار الدنيا بذكر الملائكة فقال وترى الملائكة حافين من
حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهذا يدل على انه لا نسبة لهم الى البشر
البتة الحجة العاشرة قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا
عام في حق جميع المكلفين من بني ادم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم
وهذا يقتضي كون الملائكة افضل من البشر من وجهين الاول انه تعالى جعلهم
حفظة لبني ادم والحافظ للمكلفين من المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطاء
والمعصية من المحفوظ فهذا يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات
من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل والثاني انه سبحانه جعل كتابتهم
حجة للبشر في الطاعات وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون
قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان
الامر بالعكس ويقرب من هذا الدليل التمسك بقوله تعالى عالم الغيب
فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه
ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم واجمعوا على

انه

انه الرصد هم الملائكة وهذا يدل على ان الانبياء لا يصيرون مأمونين من التخليط
في الوحي الا باعانة الملائكة وتقويتهم وكل ذلك يدل على الفضل الظاهر
الحجة الحادية عشرة قوله تعالى والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله
فبين تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء فبدأ بنفسه
وثنى بملائكته وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذلك في قوله تعالى شهد الله انه
لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وفي قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي وقال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس
والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الشرف والدليل عليه ان تقديم الادون
على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا
فلان الشاعر لما قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال عمر رضي الله تعالى
عنه لو قدمت الاسلام لاعطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله
والمشركين وقع النزاع في تقديم الاسم وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل
على مزيد الشرف اذا ثبت انه كذلك في العرف وجب ان يكون كذلك في الشرع
لقوله عليه الصلاة والسلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحجة
الثانية عشرة الملك اعلم من البشر والاعلم افضل وانما قلنا انه اعلم من البشر
لان جبريل كان معلما لمحمد عليه الصلاة والسلام بدليل قوله علمه شديد القوى
والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان العقلية والنقلية
اما العقلية فمنها ما هو واجب كالعلم بذات الله وصفاته ولا يجوز وقوع التقصير
فيها للملائكة والانبياء عليهم السلام ومنها ما ليس بواجب وهو كالعلم
بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب كالعلم باحوال العرش والكرسي
واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة وانواع
الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار ولا شك ان جبرئيل عليه السلام اعرف
بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واما العلوم النقلية
التي لا تعرف الا بالوحي فانه لم يحصل لمحمد عليه الصلاة والسلام ولسائر
الانبياء الا من جهة جبريل ويستحيل ان يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام

فضيلة فيها على جبريل واما جبريل فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى
وبين جميع الانبياء عليهم السلام فهو عالم بكل الشرايع الماضية والحاضرة
وهو ايضا عالم بشرايع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلاة
والسلام ما كان عالما بشيء من ذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اعلم من
محمد عليه الصلاة والسلام فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اقصى ما في الباب ان يقال ان ادم
عليه السلام علم الاسماء كلها ولم تعلمها الملائكة ولكن من الظاهر ان العلم
بالحقايق والشرايع افضل من العلم بالاسماء فكان جبريل عليه السلام
افضل من ادم عليه السلام الحجة الثالثة عشرة انا نتكلم في جبريل ومحمد
عليهما السلام ونقول ان جبريل افضل من محمد عليه الصلاة والسلام
بدليل قوله تعالى انه لقول رسول كريم وصف الله تعالى جبريل بستة
من صفات الكمال احدها كونه رسولا من عند الله تعالى وثانيها كونه كريما
على الله تعالى وثالثها كونه ذا قوة عند الله ومعلوم ان قوته عند الله
معلوم ان قوته عند الله لا تكون الا قوة على الطاعات وتخصيصها بالذكر
في معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصلة لغيره ورابعها كونه
مكينا عند الله تعالى وخامسها كونه مطاعا في عالم السموات وهذا يقتضي
ان يكون مطاعا لكل الملائكة لان الاطلاق وعدم التقييد في معرض المدح
يفيد ذلك وسادسها كونه امينا في كل الطاعات وفي تبليغ وحي الله تعالى
الى الانبياء ثم انه سبحانه بعد ان وصف جبريل بهذه الصفات العالية
وصف محمدا عليه الصلاة والسلام بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان
محمد عليه الصلاة والسلام مساويا لجبريل في صفات الفضل او مقاربا
له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات العالية
غضا من منصب محمد عليه الصلاة والسلام وتحقيرا لشانه وذلك
لا يجوز فدلت الاية على انه ليس لمحمد عليه الصلاة والسلام عند جبريل المنزلة
والقدر الا انه ليس بمجنون فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله وانه لقول رسول

بلغ مقابلة

كريم صفة لمحمد لا لجبريل قلنا لانه قوله ولقد راه بالافق المبين يبطل
ذلك الحجة الرابعة عشرة قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فالمراد
من هذا التشبيه اما تشبيه يوسف بالملك في صورته او في سيرته والثاني
اولى لانه شبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بالسيرة لا بالصورة
فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشهوة ونفي الحرص على طلب اللذات
الحسية واثبات ضد ذلك وهي صفة الملائكة وهي غض البصر ومنع
النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الاية على اطباق العقلاء من الرجال
والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملئكة بالدرجات الفائقة على
درجات البشر فان قيل قول المراة فذلكن الذي لمتنني فيه يقتضي ان يكون
تشبيه يوسف بالملك انما وقع في الصورة لا في السيرة لانه ظهر عذرها
في شدة عشقها انما حصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرطه
في الزهد قلنا ان شدة عشقها له يحتمل ان يكون بسبب غاية زهده وهذا
لان الانسان حريص على ما منع منه وكل ما كان اعراض المعشوق اكثر كان
شدة عشق العاشق اكثر الحجة الخامسة عشرة قوله تعالى وفضلناهم
على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من ماعداهم
ولا شك في ان المكلفين افضل من غيرهم واما المكلفون فهم اربعة انواع
الملائكة والجن والانس والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن
والشياطين فلو كانوا ايضا افضل من الملك لزم ان يكونوا افضل من جميع
المخلوقات فكان ينبغي ان يقول وفضلناهم على كل ممن خلقنا وعلى
هذا التقدير يصير لفظ الكثير ضايعا وذلك غير جائز فعلمنا انه ليس
افضل من الملك فان قيل هذا تمسك بدليل الخطاب وهو ان تخصيص الكثير
بالذكر يدل على ان حال الباقي بخلافه وايضا فهب ان جنس الملائكة
افضل من جنس البشر لكن لا يلزم ان يكون كل فرد من افراد هذا الجنس
اشرف من كل فرد من افراد ذلك الجنس وايضا فيجوز ان يكون المراد
وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول هذه الاية وهي الكرامة في حسن الصورة

ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة واذا ثبت هذا فنحن نسلم
ان البشر ليس افضل من الملك في هذه الامور لكن لم قلتم انه ليس افضل
منه في كثرة الثواب قلنا اما السؤال الاول فجوابه من وجهين احدهما
هب ان هذا تمسك بدليل الخطاب الا انه حجة بدليل ان من قال اليهودي
اذا مات لم يبصر شيئا فانه يضحك من هذا الكلام لانه لما كان المسلم
كذلك لم يبق لذكر اليهودي فائدة فهذا يدل على ان تخصيص الشيء بالذكر
يوجب نفي الحكم عما عداه الثاني ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب
بل هو تمسك بانه لو كان البشر مفضلا على الكل لكان لفظ الكثير ضايعا
ومعلوم انه غير جائز واما السؤال الثاني فجوابه انا نتمسك بهذه الاية
في اثبات ان جنس الملك افضل من جنس البشر لا في بيان احوال الافراد
فاذا ثبت هذا التفاوت في الجنسين كان الظاهر تفضيل الفرد على الفرد
الا عند بيان المعارض واما السؤال الثالث فجوابه ان قوله تعالى ولقد
كرمنا بني آدم يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق والطاعة فقوله
وفضلناهم يجب ان يكون عائدا الى كل واحد من هذه الاحوال
الحجة السادسة عشرة قوله تعالى لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك وهذا يدل على ان حال الملك اشرف الحجة
السابعة عشرة قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين وهذا يدل على ان منصب الملك افضل وفي هذين الدليلين
ابحاث دقيقة الحجة الثامنة عشرة قوله عليه السلام حكاية عن الله
فاذا ذكرني عبدي في ملاء ذكرته في ملاء خير من ملائه وهذا يدل
على ان الملاء الاعلى اشرف الحجة التاسعة عشرة لا شك ان كمال حال الاجساد
لا يحصل الا عند اتصال الارواح بها والملائكة ارواح مخصوصة والجسد
جسم كثيف استنار بنور الارواح ثم ان كمال هذه الارواح هو ان تتصل
بعالم الملائكة كما قال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي فجعل كمال حال الارواح

المنفصلة

المنفصلة من هذا العالم ان تدخل في عباده واولئك العباد ليسوا
الا الملائكة فان قوله يا ايتها النفس المطمئنة خطاب مع جميع الارواح
البشرية والعباد والذين يتصل بهم جميع الارواح البشرية ليسوا الا
الملائكة وايضا قال في شرح عظم ثواب المطيعين والملائكة يدخلون
عليهم من كل باب سلام عليكم فجعل تسليم الملائكة عليهم منزلة
عالية ودرجة عظيمة لهم ولولا ان عالم الملائكة اشرف والا لم يكن
اتصال ارواح البشر بهم سببا لسعادة الارواح البشرية الحجة العشرون
الملائكة مبرأون عن الشهوة والغضب والخيال والوهم وهذه الصفات
هي الحجب القوية عن تجلي نور الله ولا كمال الا بحصول ذلك التجلي ولا
نقصان الا بحصول ذلك الحجاب ولما كان ذلك التجلي حاصلا لهم
ابدا وفي اكثر الاوقات يكون الارواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلي علمنا
انه لا نسبة لكمالهم الى كمال البشر والذي يقال المحنة مع كمال العوائق
ادل على الاخلاص من المحنة بدون العوائق كلام خيالي لان المقصود
من جميع العبادات والطاعات حصول ذلك التجلي فاي موضع كان
حصول ذلك التجلي فيه اكثر وعن المعاوق ابعد كان الكمال والسعادة
اتم ولهذا قال في صفة الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وقال عليه الصلاة والسلام وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله
في اليوم والليلة سبعين مرة الحجة الحادية والعشرون الروحانيات
افضل من الجسمانيات من وجوه احدها انها نورانية علوية والجسمانيات
ظلمانية سفلية وثانيها ان علومها اتم وذلك لان الحكماء برهنوا
على ان الروحانيات السماوية مطلعون على اسرار المغيبات ناظرون
في اللوح المحفوظ ابدا عالمون بكل ما سيوجد في المستقبل وكل ما
وجد في الماضي وثالثها ان علومهم فعلية كلية دائمة وعلوم البشر
ناقصة انفعالية منقطعة ورابعها ان اعمالهم اتم لانهم
دائما مواظبون على الخدمة يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم

كيفية ترتب العالم على مذهب أصحاب الروحانيات

نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان وطعامهم التسبيح وشرابهم
التقديس والتحميد وانسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجردون
عن العلائق البدنية مبرؤون عن الحجب الشهوانية والغضبية فاين احد
البابين من الآخر وخامسها الروحانيات لهم قدرة على تغيير الاجسام
وتقليب الاجرام والقدرة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية
حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الشظية الضعيفة من النبات
في بدو نموها تفتق الاحجار وتشق الصخور وما ذلك الا لقوة فاضت
عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية
والروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليباً وتصريفاً
لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون نقل الجبال فالرياح تهب
بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها والزلازل تطرأ بقوتها
والآثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال
فالمقسمات امراً وقال فالمدبرات امراً ومعلوم ان شيئاً من هذه الاحوال
لا يصدر عن الارواح البشرية فاين احدهما من الآخر الحجة الثانية
والعشرون الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة
وسائر الثوابت والافلاك لها كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة
كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم
ان اختلاف احوال الكواكب والافلاك مبادئ لحصول الاختلافات
في احوال هذا العالم وانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة
من التسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذلك مناطق الافلاك
تارة ينطبق بعضها على بعض وهو الرتق وعند هذا تبطل عمارة العالم
والاخرى ينفصل بعضها عن البعض وذلك هو الفتق وعنده تنتقل
العمارة في هذا العالم من جانب الى جانب فاذا رأينا ان هياكل العالم
العلوي مستولية على هياكل العالم السفلي وكذا ارواح العالم العلوي يجب
ان تكون مستولية على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية

على أن

كرامات الاولياء

على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوي وكمالات هذا العالم
معلولات كمال ذلك العالم ونسبة ارواح هذا العالم وكمالات هذه الارواح
الى ارواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس
وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر وهذه الارواح البشرية كالذرات
واما البحار والعيون والجبال والمعادن فهي من الارواح العلوية فكيف
يمكن ان يقابل احدهما بالآخر فهذا حكاية ادلة الفريقين في هذه المسئلة
على الاختصار

المسئلة الرابعة والثلثون

في اثبات كرامات الاولياء المعتزلة ينكرونها ووافقهم الاستاذ
ابو اسحق من اصحابنا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري
من المعتزلة لنا وجوه الحجة الاولى ان حدوث الحبل لمريم من غير الذكر
من خوارق العادات وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق
العادات وانها ما كانت من الانبياء فوجب ان تكون هذه الوقايع من
كرامات الاولياء فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت معجزات
لنبي ذلك الزمان وهو زكريا عليه السلام قلنا هذا باطل لوجوه الاول
ان المعجزة لا بد وان تكون ظاهرة للمنكرين حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر
وظهور جبريل عليه السلام لمريم وحبلها من غير الذكر ما كان يطلع
عليه احد الا مريم فكيف يمكن جعل هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام
وثانيها ان عند ظهور المعجزة لبعض الانبياء لا بد وان يكون الرسول حاضراً
ولا بد ان يكون القوم حاضرين حتى يتمكن الرسول من الاستدلال بذلك
المعجز وفي الوقت الذي كان يقول جبريل عليه السلام لمريم وهزي اليك
بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً ما كان زكريا حاضراً هناك
حتى يستدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه بل ما كان احد من البشر
هناك حاضراً بدليل قوله تعالى فاما ترين من البشر احداً فقولي اني نذرت
للرحمن صوماً فبطل القول بان هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام
وثالثها ان حصول المعجزة لا بد وان يكون بالتماس الرسول وكان زكريا

غافلا عن كيفية حدوث هذه الاشياء بدليل قوله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من
عند الله فدل هذا على ان ذلك ما كان معجزة لزكريا عليه السلام ورابعها
انه تعالى ذكر هذه الخوارق فى معرض تعظيم حال مريم ولم يذكر معها ما يشعر
بجعلها معجزة لاحد من الانبياء عليهم السلام ولو كان المقصود منها
اظهار تصديق زكريا لا اظهار كرامة مريم لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه
الخوارق اولى من ذكر مريم فلما لم يجئ الامر كذلك علمنا ان المقصود منها
اكرام مريم لا تصديق زكريا الحجة الثانية ان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف
ثلثمائة سنة او ازيد فى النوم احياء من غير افة وهم ما كانوا من الانبياء
فوجب ان يكون هذا من باب الكرامات فان قيل لم لا يجوز ان يقال انها كانت
معجزة لبعض الانبياء وان كنا ما عرفناهم قلنا هذا باطل من وجهين
الاول ان تلك الاحوال لو كانت معجزة لانسان لما جاز اخفاؤها لكنهم اجتهدوا
فى اخفائها حيث قالوا ولا يشعرن بكم احدا والثانى وهو ان بقاء نوم مدة
ثلثمائة سنة احياء لا يمكن ان يصير معلوما للخلق ولا يمكن ان يكون
معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزة فلم يبق الا ان يكون كرامة الحجة الثالثة
ان تشريف الله تعالى عبده بمعرفته ومحبته اعظم واعلى من اعطائه
رغيفا فى المغارة او سقيه شربة من الماء فاذا لم يبعد الاول فكيف يبعد
الثانى واحتج المنكرون بوجوه الحجة الاولى ان تجويز الكرامات يفضى
الى القول بالسفسطة لانا اذا جوزنا الكرامات فلعل الله تعالى قلب الجبل
ياقوتا كرامة لبعض الاولياء ولعل الله تعالى جفف البحر كرامة لولى ولعله
خلق هذا الانسان الشيخ فى هذه الساعة كرامة لولى ثالث وقس عليه
ومعلوم ان تجويزه يفضى الى الجهالات الحجة الثانية من شرط الدليل انه
اينما حصل لابد وان يحصل معه المدلول وظهور الخوارق يدل على النبوة
فلو حصل فى حق النبى وفى حق غيره لخرج عن كونه دالا على صدق النبى
وذلك باطل بالاجماع الحجة الثالثة لو جاز ظهور هذه الخوارق فى حق

بعض الاولياء لجاز ظهوره فى حق الباقين وعلى هذا التقدير يخرج انخراق
هذه العادة عن كونه دليلا على النبوة وعن كونه دليلا على الكرامة
الحجة الرابعة لو ظهرت هذه الخوارق على النبى وعلى غيره لم يبق
لظهورها وقع ولا مزية كما ان المنصب الذى يصل اليه الخسيس والشريف
فانه لا يبقى له وقع ولما اتفق العقلاء على ان ظهور هذه الخوارق منصب
عظيم علمنا انه لابد وان يكون مخصوصا بالانبياء الحجة الخامسة لو ظهرت
الكرامة على انسان ثم ادعى ذلك الانسان على احد مالا فاما ان يطالب
بالبينة او لا يطالب لا يجوز ان يطالب بالبينة لانه لو ظهر بتلك
الكرامة كمال درجته عند الله تعالى وحتى كان كذلك امتنع ان يكذب
فى ادعاء المال على الغير ولا يجوز ان لا يطالب بالبينة لقوله عليه السلام
البينة على المدعى واليمين على من انكر ولما بطل القسمان علمنا انه لا يجوز
ظهور الكرامة والجواب عن الشبهة الاولى ان منكر الكرامات يلزمه ذلك
الاشكال لانه ان اثبت للعالم فاعلا مختارا فلعل ذلك الفاعل فعل هذه
الامور من قلب الجبال ذهبا ومن قلب البحار دما او يابسة من غير
رعاية مصلحة عند من لا يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح او لمصلحة
لا نعرفها نحن عند من يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح واما من
انكر الفاعل المختار فيلزمه هذا الاحتمال ايضا لانه سبب حدوث الحوادث
فى هذا العالم تشكلات فلكية واتصالات كوكبية على مذهبه ولا يبعد
ايضا ان يحدث فى الفلك شكل غريب يوجب حدوث هذه الحوادث
فى هذا العالم فثبت ان هذا الاشكال لازم على كل الفرق والجواب عن الشبهة
الثانية ان الكرامات والمعجزات وان اشتركتا فى كون كل واحد منهما خرقا
للعادة لكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه احدها ان الدعوى شرط
فى النبوة وليست شرطا فى الكرامة وثانيها ان الحاصل فى النبوة ادعاء
النبوة وفى الكرامة اما ان لا يحصل الدعوى او ان حصلت لكنها لا تكون
دعوى النبوة بل دعوى الولاية وثالثها ان المعجزة لا تكون لها معارضة

والكرامة قد تكون لها معارضة والجواب عن الشبهة الثالثة ان هذا
الذي الزمتمونا علينا لازم عليكم في المعجزات وذلك لانه تعالى اذا بعث جمعا
كثيرا من الانبياء واظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة
فحينئذ يصير انخراق العادات موافقا للعادات وذلك يقدح في كون
المعجز معجزة فان قلتم ان تكثير المعجزات انما يكون بشرط ان لا يصير انخراق
العادات عادة كان هذا هو جوابنا في الكرامات والجواب عن الشبهة كون ظ
الرابعة ان دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط بل هذا
الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة وهذا المجموع لا يحصل
لغير الانبياء فلا يلزم سقوطه وقعها والجواب عن الشبهة الخامسة
ان ظهور الكرامة عليه لا يوجب كونه صادقا في جميع الامور فلا جرم

يجوز مطالبته بالبينة — المسئلة الخامسة والثلثون

في احكام الثواب والعقاب وفيها فصول الفصل الاول في حكم الثواب
اعلم ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان مطيعا فالله
تعالى يثيبه وزعم البصريون من المعتزلة ان اداء الطاعة علة لاستحقاق
الثواب على الله تعالى ومذهبنا انه ليس لاحد حق على الله تعالى لنا وجوه
الحجة الاولى ان الانعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر
والخدمة ونعم الله تعالى على العبد في الماضي والحاضر كثيرة خارجة
عن الحصر والاحصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا
كان كذلك فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة
وبالشكر فاداء الواجب لا يكون سببا لاستحقاق شيء اخر فوجب
ان لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى
الحجة الثانية لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان اما ان يمتنع من الله
تعالى ان لا يثيب او يصح فان امتنع ان لا يثيب فحينئذ يكون الصانع علة
موجبة لذلك الثواب لا فاعلا مختارا وان صح فبتقدير ان لا يثيب لم يصر
مستحقا للذم لم يتحقق معنى الوجوب وان صار مستحقا للذم لزم ان يكون

احكام الثواب والعقاب

ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي فعله وذلك محال فان قيل
انه تعالى اذا علم وجود شيء فان لم يصح منه تركه كان موجبا بالذات وان صح لزم
ان يكون قادرا على تجهيل نفسه وهو محال قلنا قد ذكرنا ان علمه بالوقوع تبع
للوقوع الذي هو تبع القصد الى الايقاع والتابع لا يكون منافيا للمتبوع بخلاف
فعل العبد فانه عند الخصم واقع بقدرة العبد وارادته فلو صار
ذلك الفعل سببا لان يجب على الله تعالى فعل لا ثابه لزم ان يكون العبد
قد الجا الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب الجاء لا يمكنه من تركه
وذلك محال الحجة الثالثة انا قد ذكرنا في مسئلة خلق الاعمال ان
صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي وبينا ان مجموع القدرة
والداعي يوجب الفعل واذا كان كذلك كان حصول الطاعة موجب
فعل الله ومعلولا له واذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله
تعالى ففعل الفاعل لا يوجب عليه ثوابا فثبت ان طاعة العبد لا توجب
الثواب على الله تعالى شبهة الخصم قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وامثاله
والجواب ان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا انه علة موجبة له وهذا
القدر يكفي في اطلاق اسم الجزاء على الثواب الفصل الثاني اما المكلف
العاصي فهو اما ان يكون كافرا او غير كافر اما الكافر فهو على قول اكثر الامة
يبقى مخلدا في النار واما العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة
فللامة فيه ثلثة اقوال احدها قول من قطع بانه لا يعاقب وهذا
قول مقاتل بن سليمن وقول المرجئة الخالصة وثانيها قول من قطع
بانه يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج وثالثها قول من لم يقطع لا بالعفو
ولا بالعقاب وهو قول اكثر الامة وهو المختار اما المرجئة فانهم
تمسكوا على صحة قولهم بايات احدها قوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
فهذه الاية صريحة في ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى
فمن لم يكن مكذبا بالله تعالى ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب به

تعلق وثانيها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ والله تعالى
اخبر انه كل فوج يدخلون النار فانهم قد جاءنا نذير ولكن كذبناه
وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله تعالى يقولون
فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وثالثها قوله تعالى فانذرتكم
نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى لا يقال قوله
فانذرتكم نارا تلظى نار مخصوصة وهي مختصة بالاشقى الذي كذب
وتولى فلم قلتم ان سائر النيران لا يدخلها فساق اهل الصلوة لانا
نقول جميع النيران لابد وان تكون متلظية والاية دلت على ان النار
المتلظية نصيب الكفار وحينئذ يحصل المطلوب ورابعها
قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دلت هذه الاية على اختصاص
الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكافر
وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم الخامسة قوله تعالى يا عبادي
الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا حكم بغفر الذنوب ولم يشترط فيه التوبة وذلك يدل على انه تعالى
يغفر الذنوب جميعا قبل التوبة وبعدها فان قيل فيلزم دلالتها على
مغفرة الكفر لانه من الذنوب قلنا هب ان هذا العام دخله التخصيص
فيبقى فيما عداه حجة وايضا لفظ العباد في القرآن مخصوص بالمؤمنين
قال الله تعالى عينا يشرب بها عباد الله السادسة قوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رأيت الامير
على اكله اي رأيته حال اكله فكذا هاهنا دلت الاية على انه يغفر لهم حال
اشتغالهم بالظلم وحال اشتغالهم بالظلم يمتنع حصول التوبة
فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة ويقتضي هذا الدليل حصول
الغفران للمشرك لان الشرك ظلم بدليل قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم

الا انه ترك العمل به لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
فيبقى حجة فيما عداه والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية السابعة
قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور ولفظ الكفور للمبالغة فوجب ان يختص
هذا الحكم بالكافر الاصلي لا يقال هذا معارض بقوله تعالى من يعمل سوءا
يجز به لانا نقول لما وقع التعارض بين العفو والوعيد كان الرجحان
بجانب العفو على ما سيأتي من وجوه الترجيحات الثامنة انه تعالى
جعل المكلفين صنفين فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما
الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فجعل
كل من اسودت وجوههم من الذين كفروا بعد ايمانهم وجعل من
ابيضت وجوههم من اهل الثواب اقصى ما في الباب انه يقال يشكل
هذا بالكافر الاصلي الا انا نقول خص العموم في هذه الصورة فيبقى حجة
فيما سواها التاسعة قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة
ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة وجه
الاستدلال بهذه الاية كما تقدم في الاية الثامنة العاشرة انه تعالى قسم المكلفين
الى ثلثة اقسام السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ثم ذكر ان السابقين
واصحاب الميمنة في الجنة واصحاب المشأمة في النار ثم بين ان اصحاب المشأمة
هم الذين يقولون أإذا متنا وكنا ترابا وعظاما أإنا لمبعوثون ولما
بين ان اصحاب النار ليسوا الا اصحاب المشأمة وثبت ان اصحاب المشأمة
هم الذين ينكرون البعث وجب ان يقال ان اصحاب النار ليس الا
الذين ينكرون البعث ترك العمل به في حق سائر الكفار فيبقى حجة في الفساق
الحادية عشرة صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه يخزى
فصاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لانه
مؤمن والمؤمن لا يخزى انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي انما

قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين
ولقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه ولقوله تعالى حكاية
عن المؤمنين ولا تخزنا يوم القيمة ثم قال فاستجاب لهم ربهم
فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن وثبت ان المؤمن لا يخزى فيلزم
ان صاحب الكبيرة لا يخزى وثبت ان كل من ادخل النار فقد اخزى
لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته قلنا ثم ولما ثبت هاتان المقدمتان
لزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار الثانية عشرة الايمان
اقوى من الكفر فلما لم ينفع مع الكفر شئ من الطاعات وجب ان لا يضر
مع الايمان شئ من المعاصى الثالثة عشرة الكافر اذا اسلم ازال ثواب
ايمانه عقاب كفره فدل هذا على ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الكفر
وعقاب الكفر لا شك انه ازيد من عقاب الفسق فيلزم ان يكون
ثواب الايمان ازيد من عقاب الفسق بكثير وعند الجبر والمقابلة يفضل
ثواب الايمان لا محالة فوجب القطع بان المؤمن من اهل الجنة لا يقال
ان اذا كفر بعد ايمانه فعقاب كفره يزيل ثواب ايمانه لانا نقول هب انه
كذلك لكن بهذا الطريق لا يظهر ان عقاب الفسق ازيد من ثواب الايمان
وبالطريق الذى ذكرناه يظهر ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الفسق
فكان الترجيح لدليلنا **الفصل الثالث** فى حكاية ادلة المعتزلة على القطع
بالوعيد اعلم انهم تمسكوا فى المسئلة بالقران والاخبار اما القران
فمجموع ما تمسكوا به من الايات محصورة فى ثلثة انواع احدها
انهم تمسكوا بلفظ مَنْ فى معرض الشرط وزعموا انه يفيد العموم
وثانيها تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها وثالثها
تمسكوا بصيغة الذين اما النوع الاول فهو ايات الحجة الاولى قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
ومعلوم ان من ترك الصلاة والزكوة والصوم والحج وقتل وزنى و
لاط فقد تعدى الحدود فان قيل الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف

ادلة المعتزلة على القطع بالوعيد

فيفيد

فيفيد العموم فتعدى الحدود لا يصدق الا عند تعدى جميع الحدود
وهو اما ان لا يكون ممكنا او ان كان ممكنا لكنه لا يثبت الا فى حق
الكافر اما انه غير ممكن فلان من تعدى بالمجوسية لا يمكن ان يتعدى
باليهودية ومن تعدى بالفعل لا يمكنه ان يتعدى بالترك وايضا فان كان
ذلك ممكنا الا انه لا يتحقق الا فى حق الكافر فكانت الاية مختصة
بالكفار قلنا ان الله تعالى شرح حدود الميراث فى مقدمة هذه الاية ثم قال
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده فقوله ويتعد حدوده لا بد وان يكون
منصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك فثبت ان هذا الوعيد مختص
بمن تعدى الحدود المذكورة فى الميراث الحجة الثانية قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واذا ثبت ان جزاءه ذلك وجب
ان يصل اليه لقوله تعالى من يعمل سوء يجز به لا يقال الاية نزلت فى بعض الكفار
لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الحادثة الحجة الثالثة
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله ومن يولهم يومئذ
دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم
وبئس المصير الحجة الرابعة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره الحجة الخامسة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا
وظلما فسوف نصليه نارا الحجة السادسة قوله تعالى انه من يأت ربه
مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل
الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى الحجة السابعة قوله تعالى
وقد خاب من حمل ظلما ولا شك ان هذا الوعيد يتناول الظالم
سواء كان كافرا او مؤمنا الحجة الثامنة ان الله تعالى قال بعد تعديد المعاصى
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد
فيه مهانا الحجة التاسعة قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير
منها وهم من فزع يومئذ امنون ومن جاء بالسيئة فلما دل

النصف الاول من هذه الاية على ان الوعد حاصل على جميع الطاعات
دل النصف الثاني منها على ان الوعيد حاصل على جميع المعاصي
الحجة العاشرة قوله تعالى فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم
هي المأوى الحجة الحادية عشرة انه تعالى حكى قول المرجئة فقال
وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم انه تعالى كذبهم في هذه
بقوله قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون
على الله ما لا تعلمون ثم ذكر المذهب الصحيح فقال بلى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
واعلم ان التمسك بهذه الايات مفتقر الى بيان ان كلمة من في معرض
الشرط للعموم وعليه دليلان الاول انه اذا قال من دخل داري اكرمته
حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء والاستثناء يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع في ان المستثنى عند فاما ان لا يعتبر
مع الصحة او يعتبر والاول باطل لوجوه احدها انه يلزم ان لا يبقى فرق بين
الاستثناء في الجمع المنكر كقولنا جاني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء
من الجمع المعرف كقولنا جاني الفقهاء الا زيدا لان الصحة حاصل في الموضعين
لكن الفرق بينهما معلوم وثانيها ان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه
لدخل فيه فوجب ان يكون حكم الاستثناء في جميع المواضع كذلك
دفعا للاشتراك وثالثها انه تعارض النقل في هذه المسئلة فقال
بعض اهل اللغة الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وقال اخرون
انه يخرج من الكلام ما لولاه لصح ولما حصل التعارض وجب التوفيق
فنقول الصحة من لوازم الوقوع ولا ينعكس فلو جعلناه حقيقة في الوقوع
امكن جعله مجازا عن الصحة لحصول الملازمة اما لو جعلناه حقيقة
في الصحة لا يمكن جعله مجازا عن الوقوع لعدم الملازمة فكان جعله
حقيقة في الوقوع اولى فثبت ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل
وعند هذا يتم الدليل الحجة الثانية على ان صيغة من وما في معرض الشرط

والوجوب مفقود في الموضعين م

تفيد العموم انه

تفيد العموم انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد
اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فجعل الاستدلال
بانهم بعموم اللفظ والرسول عليه الصلاة والسلام ما انكر عليه
في ذلك فدل هذا على ان هذه الصيغة للعموم القسم الثاني من اقسام
صيغ العموم من الايات التي تمسك بها المعتزلة في الوعيد صيغة الجمع
المحلاة بحرف التعريف الحجة الاولى قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين الحجة الثانية
قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا الحجة الثالثة قوله تعالى
ونذر الظالمين فيها جثيا الحجة الرابعة قوله تعالى ولو يؤاخذ الله
الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه تعالى
يؤخر عقابهم الى يوم اخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في
ذلك اليوم واعلم ان التمسك بهذه الايات مفتقر الى ان الجمع المحلى
بحرف التعريف يفيد العموم ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الانصار
لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة
من قريش والانصار سلموا صحة تلك الحجة ولو لا ان الجمع المحلى بحرف
التعريف يفيد العموم والا لما صحت تلك الحجة لان قولنا بعض الائمة
من قريش لا ينافي وجود امام من قوم اخرين اما قولنا كل الائمة من
قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم الحجة الثانية ان هذا الجمع
يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يكون هذا الجمع مقتضيا
الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما
انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه اذا متى كان
كذلك وجب كون المؤكد في اصل الاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة
بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل
فلو لم تكن افادة الاستغراق حاصلة في الاصل وانما حصلت بسبب

متمسكوا

ما ترك
صح

هذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ فى تقوية الحكم الثابت
فى الاصل بل فى اعطاء حكم جديد فكانت مُبيّنة للمجمل لا موكّدة
وحيث اجمعوا على انها موكّدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان ثابتاً
فى الاصل الحجة الثالثة يصحّ استثناء اىّ واحد فرض منه وذلك
يدلّ على كونها للعموم القسم الثالث من صيغ العموم ما به تمسّك المعتزلة
فى هذا المقام وهو صيغة الجمع مقرونة بكلمة الذين كقوله تعالى ويل للمطففين
الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً
انما يأكلون فى بطونهم ناراً الذين تتوفيهم الملائكة ظالمى انفسهم
والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة فهذا
مجموع الايات التى يتمسّكون بها فى هذه المسئلة واما الاخبار فكثيرة
احدها قوله عليه الصلاة والسلام من كان ذا لسانين وذا وجهين
كان فى النار ذا لسانين وذا وجهين وثانيها قوله عليه الصلاة والسلام
من غصب شبراً من ارض طوّق يوم القيمة من سبع ارضين وثالثها
قوله عليه الصلاة والسلام والذى نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن
جاره بوائقه ورابعها قوله عليه الصلاة والسلام من شرب الخمر فى الدنيا
ولم يتب لم يشربها فى الاخرة ولا شك ان صيغ العموم فى هذه الاحاديث متناولة
للكفار ولاهل الكبائر من اهل الصلوة هذا مجموع كلام المعتزلة فى هذه
المسئلة واعلم ان اصحابنا اجابوا عن هذه الكلمات من وجوه اولها
لا نسلّم ان صيغة من فى معرض الشرط للعموم ولا نسلّم ان صيغة الجمع
اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم ويدلّ عليه امور احدها انه
يصحّ ادخال لفظتى الكلّ والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كلّ من
دخل دارى ويقال ايضاً كلّ الناس كذا وبعض الناس كذى ولو كانت
لفظة من عند الشرط يفيد الاستغراق لكان ادخال لفظة الكل عليه تكريراً
وادخال لفظة البعض عليه نقضاً وكذى القول فى لفظ الجمع المعرّف وثانيها
ان هذه الصيغ جاءت فى كتاب الله تعالى تارة والمراد منها الاستغراق

[حاشية: وبعض من دخل دارى ط]

والغرض والمراد منها البعض فانّ اكثر عمومات القرآن مخصوص والمجاز
والاشتراك خلاف الاصل فلا بدّ من جعله حقيقة فى القدر المشترك
بين الصورتين وذلك بانه يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد
الاستغراق او لا يفيده وثالثها ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق
لما حسن الاستفهام لكنه مستحسن فان من قال جاءنى كلّ الناس حسن
ان يقال وهل جاءك الملك والوزير فدلّ على ان هذه الالفاظ غير موضوعة
للعموم على التعيين اما تمسّكهم بدليل الاستثناء يخرج من الكلام
ما لولاه لصحّ دخوله تحت المستثنى منه ويدلّ عليه وجوه اربعة احدها
انه ثبت فى اصول الفقه ان ظاهر الامر لا يفيد التكرار مع انه يصحّ ان يقال
صلّ الا فى الوقت الفلانى ومن المعلوم ان الاستثناء لا يفيد الا منع الصحّة
وثانيها ان صيغ جموع القلّة لا يفيد الاستغراق والا لما كانت جموع قلة وثالثها
ان سيبويه نصّ على ان جمع السلامة من جموع القلّة مع انه يصحّ دخول
الاستثناء فيها ورابعها انه يصحّ ان يقال اصحب جمعاً من العلماء الا فلاناً
ومعلوم ان تاثير الاستثناء فى هذه الصورة ليس الا فى المنع من الصحّة
المقام الثانى فى الاعتراض سلّمنا ان هذه الصيغ موضوعة للعموم لكن
قطعاً ام ظنّاً ع م فنحن نذلّ على ان هذه الصيغ تفيد العموم ظنّاً
واذا كان كذلك لم يجز التمسّك بها فى هذه المسئلة وانما قلنا انها يفيد الاستغراق
ظنّاً لا قطعاً لوجوه احدها ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق قطعاً
لا متنع ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال ولما اجمعوا
على انه يحسن ادخال الالفاظ الموكّدة عليها علمنا ان افادتها الاستغراق
ظنّية لا قطعية وثانيها ان العلم بان هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق
اما ان يحصل بخبر التواتر او بخبر الاحاد والاول باطل والا لما وقع الخلاف فيه
فبقى الثانى لكن خبر الواحد لا يفيد الا الظنّ وثالثها انا نرى ان الناس
كثيراً ما يعبّرون عن الاكثر بلفظ الكلّ والجميع على سبيل المبالغة قال تعالى
واوتيت من كلّ شىء ومعلوم انها ما اوتيت من العرش والكرسى والجنة والنار

[حاشية: نحو اتيان الاستثناء]

[حاشية: يصحّ دخول الاستثناء فيها وصيغ جموع القلة ط]

[حاشية: تفيد العموم م]

[حاشية: م عن مسلّم والمبهم عن ممنوع وتعميم العبارة عن القطع ... الظنّ انّ الاشتغال اعادة افادة ع]

فعلمنا ان العادة العامة جارية باطلاق لفظ الكل والجميع على الاكثر
على وجه المبالغة واذا كان هذا امرا معتادا علمنا ان دلالة هذه الالفاظ
على الاستغراق دلالة ظنية لا قطعية اذا ثبت هذا فنقول انه لا يجوز
التمسك بهذه الالفاظ في هذه المسئلة لان هذه المسئلة قطعية
والتمسك فيها بالدليل الظني باطل قطعا المقام الثالث في الاعتراض
سلمنا ان هذه الالفاظ تفيد معنى الاستغراق افادة قطعية ولكن
العقلاء اجمعوا على ان التمسك بالعمومات مشروط بان لا يوجد شئ
من المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العمومات
فلم قلتم انه لم يوجد هاهنا شئ من المخصصات حتى يتم دليلكم اقصى
ما في الباب ان يقال بحثنا وطلبنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكن
الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الضعف لا يقال على
هذا التقدير يلزم ان لا يجوز التمسك بشئ من العمومات مفيدا للقطع
لانا نقول الامر كذلك وما لم يقترن بالعمومات ما يدل على عدم التخصيص
لا تفيد اليقين المقام الرابع هب انه لا بد للمعترض من بيان وجه تفصيلي
في بيان انه لا يجوز التمسك بهذه العمومات لكنا نقول وجه المانع هاهنا
عن التمسك بها وهو من وجهين الاول ان الايات التي تمسكتم بها في عدم العفو
لا بد وان تكون عامة في الاحوال وفي الاشخاص اذ لو لم تكن عامة في الاحوال
وفي الاشخاص لم يتم استدلالكم بها والايات التي تمسك بها في العفو لا بد
وان تكون خاصة في الاشخاص والاحوال فانا لا نثبت العفو لكل الاشخاص
واذا ثبت هذا لزم القطع بان دلائلكم عامة ودلائلنا خاصة والخاص
مقدم على العام فوجب القطع بان الايات الدالة على العفو مقدمة
على هذه العمومات الثاني هو ان اكثر هذه العمومات نازلة في حق الكفار
على ما اشتمل على شرحها كتب التفسير ونحن وان كنا نعتقد ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا انا نعتقد ان دلالته في غير محل السبب
ليست دلالة قوية قاطعة بل دلالة ظنية ضعيفة واذا كان كذلك

لم يكن دلالتها على الاستغراق قوية صالحة لان يتمسك بها في المسئلة
القطعية المقام الخامس ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد
وهي كثيرة في القران كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وبالجملة
فالقران مملوء منها اذا عرفت هذا فنقول عمومات الوعد راجحة على
عمومات الوعيد وبيان هذا الترجيح من وجوه الاول ان عمومات الوعد
اكثر والاكثر راجح لانا بينا في كتاب المحصول في الاصول ان الترجيح بكثرة الدلائل
امر معتبر في الشرع والثاني قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل
على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت
في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بان علة ذلك الحكم
هو ذلك الوصف واذا كان كذلك وجب في كل حسنة ان تكون مذهبة
لكل سيئة ترك العمل به في الحسنات الصادرة عن الكفار فانها لا تذهب
سيئاتهم وهي الكفر فيبقى معمولا به في الباقي الثالث انه تعالى قال من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه
تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة
حبة ثم زاد عليه فقال يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا تنبيه ظاهر على ان جانب
الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة الرابع انه تعالى قال في اية الوعد
في سورة النساء والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله
قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شئ من القران وعيد
الله حقا واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فهو باجماع المفسرين في حق الكفار
ايضا فقوله تعالى ما يبدل القول يتناول الوعد والوعيد الخامس قوله
تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما
ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما
والاستغفار طلب المغفرة وطلب المغفرة ليس نفس التوبة فصرح سبحانه

فى هذه الاية انه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر الله غفر الله له ولم يقل
فى جانب المعصية ومن يكسب اثما يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما
يكسبه على نفسه فدلت هذه التنبيهات على ان جانب الحسنة
راجح عند الله ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان
اسأتم فلها فلم يقل وان اسأتم اسأتم لها فكانه تعالى بالغ فى اظهار افعال
الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه اسائته حيث لم يذكرها الا
مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح السادس
انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
لا يدل الا على العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية
فى السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد ولم يذكر شيا
من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا فى سورة واحدة
ولا فى سور كثيرة تدل على ان عناية الله تعالى فى الوعد اتم من مبالغته
فى جانب الوعيد السابع ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت
فلا بد من تأويل احد الجانبين وصرف التأويل الى جانب الوعيد
احسن من صرفه الى جانب الوعد وذلك لان العفو مستحسن فى العرف
اما اهمال الوعيد فانه مستقبح فكان صرف التأويل الى جانب الوعيد
اولى من صرفه الى جانب الوعد الثامن ان القران مملو من كونه غافرا
وغفورا وغفارا وان له الغفران والمغفرة وانه رحيم كريم وذكر العفو
والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه المعانى
قد بلغت مبلغا عظيما فى الكثرة والقوة وليس فى القران ما يدل على انه
بعيد عن الصفح والتجاوز والكرم وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد
على جانب الوعيد الا ترى الى قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب
ذى الطول فقوله تعالى غافر الذنب ان كان المراد انه يغفر مع التوبة لصار
هذا عين قوله قابل التوب فيحصل التكرار ثم انه لما ذكر عقيب هذين
الوصفين ما يدل على الوعيد وهو قوله شديد العقاب ذكر عقيبه

بلغ المقابلة

مرة

مطلب

مرة اخرى ما يدل على العفو والصفح فقال ذى الطول وكل ذلك قطعا
يدل على ترجيح جانب الوعد والاحسان التاسع ان هذا العاصى اتى بما
هو احسن الطاعات وهو الايمان ولم يأت بما هو اقبح القبائح وهو
الكفر فاتى فى طبقة الخيرات بما هو الغاية واتى فى طبقة الشر لا بما هو الغاية
بل بما هو دون الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم اتى عبده بما هو اعظم
انواع الخدمة والطاعة ثم اتى فى باب المعاصى والذنوب بمعصية ليست
فى غاية القبح بل دون الوسط فلو ان المولى رجح تلك المعصية الخفيفة
على تلك الطاعة العظيمة لعد ذلك المولى لئيما موذيا بعيدا عن الكرم ومعلوم
ان هذا غير لايق بكرم اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فعلمنا ان الرجحان
حاصل لجانب الوعد العاشر قال يحيى بن معاذ الهى اذا كان توحيد ساعة
يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية
ساعة الهى لما كان الكفر لا ينفع معه شئ من الطاعات كان مقتضى
العدل ان الايمان لا يضر معه شئ من المعاصى والا فالكفر اعظم من الايمان
فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهذا كلام حسن الحادى عشر
انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لا يمكن حمله
على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة
لزم تعطيل الاية اما لو خصصنا عمومات الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل
بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل الثانى عشر
ان مقصود الرحيم الحليم من الايجاد والخلق انما هو الرحمة لا العذاب والخصم
اولى الناس بهذا القول والاخبار الواردة فى هذا المعنى كثيرة منها قوله تعالى
سبقت رحمتى غضبى وقوله خلقتكم لتربحوا علىّ لا لاربح عليكم فاذا كان
كذلك فالمقصود الاصلى هو الرحمة والاحسان والعذاب ليس بمقصود
البتة فترجيح الوعد على الوعيد يقتضى ترجيح الاصل على التبع وترجيح الوعيد
على الوعد يقتضى ترجيح التبع على الاصل فكان الاول اولى الثالث عشر ان
عمومات الوعد لما تعارضت فنحن نرجح عمومات الوعد بالايات الدالة

على العفو والمغفرة وهذا الترجيح يجب المصير اليه وذلك لان ايات
العفو لابد وان تكون خاصة وايات الوعيد لابد وان تكون عامة والا
لم يدل على مقصودهم والعام والخاص اذا تعارضا يرجح الخاص على العام
فثبت بمجموع هذه الوجوه ان عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد
وسقط كلام المعتزلة بالكلية قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى
ويدل عليه وجوه الاول ان الامة مجمعة على ان الفاسق يلعن ويحد على
سبيل التنكيل وذلك يدل على انه مستحق للعقاب اذ لو لم يكن مستحقا للعقاب
لما جاز لعنه ولا اقامة الحد عليه على سبيل التنكيل واذا ثبت انه في هذه
الحالة مستحق للعقاب استحال ان يكون مستحقا للثواب لان العقاب مضرة
خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع
بين استحقاقيهما محالا وثبت ان استحقاق العقاب حاصل في الحال
فوجب ان يكون استحقاق الثواب غير حاصل في الحال فثبت بهذا الطريق
ان عمومات الوعيد راجحة على عمومات الوعد وهذا الدليل الذي ذكرناه
جميع مقدماته ظاهرة الا قولنا ان الفاسق يلعن ويقام عليه الحد على سبيل
التنكيل وعلى سبيل العذاب والخزي فنقول الدليل على انه يلعن قوله تعالى
في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين
والدليل على انه يقام الحد عليه على سبيل التنكيل قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والدليل على انه
يحد على سبيل العذاب قوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
والدليل على انهم من اهل الخزي قوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة
عذاب عظيم فثبت بهذه الوجوه ان استحقاق العذاب حاصل فكان
استحقاق الثواب زائلا وهذا يقتضي ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد
هذا غاية تحقيق كلام المعتزلة في هذا المقام الوجه الثاني في ترجيح جانب
الوعيد على جانب الوعد ان ايات الوعيد خاصة وايات الوعد عامة

والخاص مقدم على العام الوجه الثالث ان الناس جبلوا على الفساد والشر
فكانت الحاجة الى الزاجر اشد وكان جانب الوعيد ارجح اجاب اصحابنا
عن الترجيح الاول من وجوه الاول انه كما وجدت ايات دالة على انهم
يلعنون ويذمون ويعنفون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا
حصلت ايات دالة على انهم يعظمون ويمدحون في الدنيا بسبب ايمانهم
قال تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم
على نفسه الرحمة وهم يرجحون الايات الدالة على حصول اللعن والذم في الدنيا
فنحن ايضا نرجح الايات الدالة على حصول وعد الاحسان والعفو في الاخرة
بالايات الدالة على حصول المدح والتعظيم في الدنيا فلم كان قولهم ارجح
من قولنا بل الترجيح معنا من الوجوه المذكورة اقصى ما في الباب ان يقال
فان كان لا يلعن ولا يذم في الدنيا فلم يقام عليه الحد فنقول هذا ضعيف
لان الحدود قد يقام لا على سبيل التنكيل الا ترى ان التائب يقام عليه الحد
مع انه ليس هناك لعن ونكال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد
على حصول استحقاق العذاب الوجه الثاني ان ايات الوعد كما انها معارضة
لايات الوعيد فكذلك هي معارضة لكل اية دالة على معنى يستلزم
حصول الوعيد في الاخرة وعندكم ان الايات الدالة على حصول اللعن
والخزي والنكال والعذاب في الدنيا مستلزمة لحصول الوعيد في الاخرة
فيحصل التعارض بين هذه الايات وبين ايات الوعيد واذا حصل التعارض
في هذا المقام لم تصلح هذه الايات مرجحة لايات الوعيد على ايات الوعد
فبقي ما ذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض الثالث ان قوله تعالى والسارق
والسارقة صريح بان وجوب القطع في حقهما جزاء بما كسبا نكالا من الله
ثم اجمعنا على ان حصول هذا المعنى مشروط بعدم التوبة فكذلك ايضا
لم لا يجوز ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو الرابع ان هذه الايات
حجة عليكم من وجه اخر وذلك لان الجزاء اسم لما يكفي فاذا حكم الله تعالى
بان الحد الذي يقام عليه في الدنيا جزاء وثبت ان الجزاء ما كان كافيا كان

ظاهر هذه الاية مانعاً من ايصال العقاب اليه في الاخرة وثبت ان التوجيه
الذي ذكرتموه يبطل مذهبكم بالكلية اما التوجيه الثاني وهو ان ايات الوعد
عامة فنقول هذا ممنوع وذلك لان ايات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن
قبل التوبة وبعدها وايات العفو مختصة بالمؤمن فتجب ان الايات التي
تمسكنا بها خاصة والايات التي تمسكتم بها عامة واما التوجيه الثالث
فضعيف لان الرحمة مقصود بالذات والتعذيب مقصود بالعرض وترجيح
ماهو مقصود بالذات على ماهو مقصود بالتبع والعرض اولى من العكس
هذا تمام الكلام في الجواب عن شبهات المعتزلة **الفصل الرابع**
في دلائلنا على العفو الحجة الاولى الايات الدالة على كونه الله سبحانه عفواً
كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات ويعلم
ما تفعلون وقوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو
عن كثير وقوله ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن
بما كسبوا ويعفوا عن كثير وايضاً اجمعت الامة على ان الله تعالى يعفو عن عباده
واجمعوا على انه من اسمائه العفو اذا ثبت هذا فنقول العفو اما ان يكون
عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه
والقسم الثاني باطل لوجوه احدها ان عقاب من يقبح عقابه قبيح ومن
ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه عفا فان الانسان اذا لم يظلم احداً
لا يقال انه عفا عنه اما اذا كان له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه
عفا عنه ولهذا قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وثانيها انه تعالى قال وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة
عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريراً من غير فائدة
فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه فان قيل
لم لا يجوز ان يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العقاب اليه في الدنيا
وتأخيره الى الاخرة قلنا لان الاجزية مؤخرة الى الاخرة قال تعالى اليوم
تجزي كل نفس بما كسبت واذا عرفنا ان الاجزية مؤخرة الى الاخرة لم يكن

في الدلائل على عفوه سبحانه تعا

٢

تأخيرها الى الاخرة عفواً وايضاً لو كان هذا القدر يسمى عفواً لوجب ان يقال
عفو الله عن الكفار اكثر من عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات
لهم ودفع المكاره عنهم اعني الكفار في الدنيا اكثر قال الله تعالى
ولولا ان تكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم
سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون وقال عليه الصلاة والسلام
خص البلاء بالانبياء ثم بالاولياء ثم الامثل فالامثل الحجة الثانية الايات
الدالة على كونه تعالى غافراً وغفوراً وغفاراً قال تعالى غافر الذنب وربك
الغفور واستغفروا ربكم انه كان غفاراً وغفرانك ربنا والمغفرة ليست
عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يجوز عقابه فتعين ان تكون عبارة
عن اسقاط العقاب عمن ~~لا يجوز عقابه فتعين ان تكون عبارة~~ يستحق العقاب
وانما قلنا ان القسم الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان
على العباد فلو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون
احساناً بل ترك القبيح بان يكون احساناً من الفاعل الى نفسه اولى بان يكون
احساناً الى غيره فانه على مذهب الخصم لو فعله لاستحق الذم فهو
بترك ذلك القبيح احسن على نفسه حيث خلصها عن استحقاق الذم
فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب الى الاخرة
والدليل على ان لفظ العفو مستعمل في هذا المعنى قوله تعالى في قصة اليهود
ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وليس المراد اسقاط العقاب بل تأخيره
الى الاخرة وكذلك قوله تعالى ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم
ويعفوا عن كثير اي انه تعالى قد يعجل المصائب اما على جهة الابتلاء او على
جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبكم ثم انه تعالى لا يعجل العقوبة ولا الابتلاء
على كثير منها وكذا في قوله تعالى ومن اياته الجوار الى قوله او يوبقهن بما
كسبوا ويعفو عن كثير اي انه تعالى لو شاء اهلاكهم لاهلكهم على
كثير من الذنوب الجواب العفو اصله من عفى اثره اذا ازاله واذا كان
كذلك وجب ان يكون مسمى العفو هو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفى له

الا انه لا يهلكهم

من اخيه شيء وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا قوله وان تعفوا
اقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل المراد منه
هو الاسقاط المطلق وايضا الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه
ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير
الحجة الثالثة الايات الدالة على كونه تعالى رحمانا ورحيما والاستدلال
ان رحمته اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم اهل الثواب
او بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب والاول باطل لان
رحمته اما ان تكون عبارة عن انه اعطاهم الثواب الذي هو حقهم
او عبارة عنه انه يتفضل عليهم بما هو ازيد من حقهم والاول باطل
لان اداء الواجب لا يسمى رحمة لانه من كان له على انسان مائة دينار
فاخذها منه قهرا لا يقال في مثل هذا الاعطاء انه رحمة والثاني باطل
لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني فتلك
الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا يسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان
اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم اليها مملكة اخرى لا يقال لهذه الزيادة
انها رحمة بل يقال زاده في الانعام واما القسم الثاني وهو ان رحمته
ظهرت بالنسبة الى اهل العقاب فنقول هذه الرحمة اما ان تكون عبارة
عن ترك العذاب الذي هو غير مستحق او عن ترك العذاب الذي هو
مستحق والاول باطل والا لكان كل كافر وظالم رحيما لاجل انه
ترك الظلم او لاجل انه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذي فعله
ولما بطل هذا بقي انه رحمان رحيم لانه ترك العذاب المستحق وذلك
لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد
التوبة على قول الخصم لان عذابهما قبيح فبقي ان رحمته انما تظهر
في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز
ان يقال ان رحمته انما تظهر لان الخلق والتكليف والرزق كلها
تفضل ورحمة او لاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة

قلنا

قلنا اما الاول فهو يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة
مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته
في الدنيا واما الثاني فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق
غير جائز وايضا هذه اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة
في التعذيب ولو كان الامر كذلك لكان اكثر الناس تعذيبا للخلق
وايضا لا للبلاء اليهم رحيما بهم حيث ترك الزيادة على ذلك
القدر ومعلوم انه باطل الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال به ان
قوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب
الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه حمله على صاحب الكبيرة
قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة
لوجوه احدها ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفره تفضلا
لانا اجمعنا على انه يغفره استحقاقا فانه اذا تاب عن كفره وامن فانه
تعالى يغفر له واذا كان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك معناه انه تعالى لا يغفره
تفضلا لزم ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلا حتى
يكون النفي والاثبات متوجهين على شيء واحد الا ترى انه اذا قيل
فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي العشرة لمن استحقها كان الكلام
فاسدا اما لو قال لا يتفضل بالمائة ولكن يتفضل بالعشرة كان منتظما
ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة
واجبا امتنع حمل الاية عليهما فتعين حمل الاية على صاحب الكبيرة
قبل التوبة وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء معناه
انه يغفر لمن يستحق المغفرة كالتائبين واصحاب الصغائر لم يبق لتمييز
الشرك عن غيره فائدة لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك لمن لا يستحق العقاب
ولا يغفره لمن يستحق العقاب فكذلك يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب
ولا يغفره لمن يستحق العقاب فلا يبقى البتة لهذا التقسيم والتمييز فائدة

وثالثها ان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة
واجب والواجب لا يجوز تعليقه على المشيئة لان المعلق على المشيئة
هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والواجب هو الذي لا بد من فعله
شاء او ابى والمغفرة المذكورة فى الاية معلقة على المشيئة فلا يجوز ان يكون
المراد منها هو مغفرة التائب وصاحب الصغيرة واعلم ان هذه الوجوه
باسرها الزامات متبنية على قول المعتزلة انه يجب غفران التائب وصاحب
الصغيرة ونحن لا نقول بذلك ورابعها وعليه الاعتماد ان قوله
ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بانه تعالى يغفر ما سوى الشرك وذلك
يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك
لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا للكل
بل للبعض فثبت انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام للبعض وذلك هو
المطلوب فان قيل لا نسلم ان المغفرة عبارة عن ان لا يعذب العصاة
فى الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العذاب والمفهوم من اسقاط العذاب
اعم من اسقاطه دائما او لا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك
لا اشعار فيه بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة
فيه على كون الاسقاط دائما اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد
ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا لكن يؤخر عقوبة ما دون
الشرك عن الدنيا فى حق من يشاء لا يقال كيف يصح هذا التاويل ونحن
لا نشاهد البتة مزيدا للكفار فى عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول
تقديره لا بد ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك فى الدنيا لمن يشاء ويؤخر
عقاب ما دون الشرك لمن يشاء فى الدنيا فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين
لان الكفار والفساق يخافون ان يعجل عقابهم فى الدنيا وان كان
لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط
بالكلية فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب
الصغيرة اما الوجوه الثلثة الاولى فهى مبنية على اصول المعتزلة وانتم

لا

لا تقولون بها واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد
العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظى الكل والبعض عليه على البدل
مثل ان يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك وذلك يدل
على ان هذه الصيغة لا تفيد العموم والا لكان الاول تكريرا والثانى
نقضا سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب
لان الايات الواردة فى الوعيد كل واحد منها مختص بنوع من الكبائر
مثل القتل والزناء والربا فهذه الاية متناولة لجميع المعاصى والخاص
يقدم على العام فايات الوعيد يجب ان تكون مقدمة على هذه الاية
والجواب عن السؤال الاول انه لو كان المراد ما ذكرتم لوجب ان يكون عقاب
المشركين فى الدنيا اكثر من عقاب غيرهم والا لم يبق البتة فى التفصيل
والتقسيم فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل الاستقراء والمشاهدة
قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما دون ذلك
يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية
من حيث هى هى ماهية واحدة وحدة نوعية وقد حكم الله تعالى بانه
يغفرها ففى كل صورة تحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران
فثبت انه للعموم وايضا يصح استثناء كل واحد من المعاصى عنها
وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم وايضا فلانه لو كان
المراد بعض الانواع مع انه لم يحصل ما يدل على ذلك المعين صارت الاية
مجملة والاصل عدم الاجمال قوله ايات الوعيد اخص قلنا لكن هذه
الاية اخص منها لانها تفيد العفو فى حق البعض دون البعض وايات
الوعيد تفيد حصول الوعيد فى حق كل من فعل ذلك الفعل وايضا
قد بينا ان عند التعارض من الوعد والوعيد وجب ان يكون جانب الوعد
والعفو راجحا الحجة الخامسة ان نتمسك بالدلائل التى تمسك بها
مقاتل فى القطع بالعفو فان عارضونا بايات الوعيد قلنا الترجيح ما تقدم
ولما كانت تلك الترجيحات ظنية لا جرم رجونا العفو وما قطعنا به

الحجة السادسة انا سنقيم الدلالة ان شاء الله على تأثير شفاعة
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في اسقاط العقاب وذلك يدل
على قولنا في هذه المسئلة الحجة السابعة قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعاً فان قيل هذه الاية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل
العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الاية عليه لا تقولون
به لا تدل الاية عليه سلمنا ذلك لكن المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب
مع التوبة وحمل الاية على هذا المعنى اولى لوجهين الاول انا اذا حملناها
على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب على ما هو ظاهر الاية
وان حملناها على ما ذكرتم لم يجز حمله على ظاهر الاية لانه تعالى لا يغفر جميع
الذنوب من غير توبة فان الكفر ذنب والله لا يغفره الا مع التوبة الثاني
انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قوله وانيبوا الى ربكم واسلموا له والانابة
هي التوبة والجواب عن الاول ان قوله يغفر الذنوب جميعاً وعد من الله
تعالى بانه سيفعل ذلك في المستقبل ونحن نقطع بذلك فانا قاطعون
بانه تعالى سيخرج كل المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعاً
بحصول الغفران لا محالة وبهذا الطريق يظهر انه لا حاجة في اجراء الاية
على ظاهرها الى اضمار قيد التوبة

المسئلة السادسة والثلثون

في ان وعيد الفساق منقطع مذهبنا انه تعالى وان عذب الفاسق
من اهل الصلوة الا انه لا يتركه في النار دائماً مؤبداً بل يخرجه من النار
الى الجنة وقالت المعتزلة انه يبقى في النار دائماً لنا في المسئلة ان هذا
الفاسق اما ان لا يكون مستحقاً للعقاب او يكون مستحقاً للعقاب لكنه
مع ذلك ايضاً مستحق للثواب ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون العقاب
منقطعاً بيان المقدمة الاولى ان هذا الفاسق قبل ان صدر عنه هذا
الفسق كان من اهل الثواب بحكم ايمانه وسائر طاعاته اما عندنا
فبحكم الوعد واما عند الخصم فبحكم الاستحقاق فاذا صدر عنه الفسق

وما تقولون به ما

انقطاع وعيد الفساق

بلغ المقابلة

بعد

بعد ذلك فاما ان يصير بسبب ذلك الفسق مستحقاً للعقاب او لا يصير
كذلك فان لم يصر مستحقاً للعقاب فنقول كان هذا الانسان على هذا
التقدير مستحقاً للثواب ولم يصر بسبب هذا الفعل مستحقاً للعقاب
فوجب ان لا يعاقب فضلاً عن ان يكون عقابه دائماً واما ان قلنا
انه صار بفسقه مستحقاً للعقاب فنقول استحقاق العقاب لا يزيل
ما كان ثابتاً له من استحقاق الثواب واذا كان كذلك وجب ان لا يكون
عذابه دائماً وانما قلنا ان العقاب الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم لانه
لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني بالموازنة
ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعذاب الطارئ خمسة اجزاء
فتسقط الخمسة بالخمسة وتبقى له من الثواب خمسة خالية عن
المعارض واما عدم الموازنة فهي ان الطارئ يسقط السابق بقدره
ولا يسقط الطارئ البتة بل تبقى بحاله والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم
والقول بعدم الموازنة مذهب ابي علي فنقول القول بالموازنة باطل ويدل
عليه وجوه الاول ان ثبوت السابق اما ان يمنع الطارئ من الدخول
في الوجود او لا يمنعه فان منعه لم يدخل الطارئ في الوجود واذا لم يوجد الطارئ بقي السابق كما كان وهذا يمنع من
الاحباط وان قلنا السابق لم يمنع الطارئ من الدخول في الوجود
بل دخل في الوجود فهذا الطارئ اما ان يؤثر في عدم السابق
او لا يؤثر فيه فان اثر فيه صار الطارئ غالباً والسابق مغلوباً فبعد
صيرورة السابق مغلوباً امتنع ان يكون غالباً فامتنع ان يؤثر
في اعدام الطارئ فلم يكن الموازنة حاصلة وان قلنا بان الطارئ بعد
دخوله في الوجود لم يؤثر في اعدام السابق فعلى هذا فقد وجد الطارئ
مع السابق واجتمعا في الوجود وعلى هذا التقدير لم يحصل بينهما منافاة
اصلاً واذا كان كذلك امتنع ان يكون احدهما مؤثراً في عدم الاخر
وزواله فثبت بهذا البرهان القوي فساد القول بالموازنة الوجه
الثاني في بطلانه وهو انه لو كان كل واحد من السابق والطارئ

القول بالموازنة

او لا يمنعه فان منعه لم يدخل
الطارئ في الوجود
اه

مؤثراً في عدم الاخر لكان تأثير كل واحد منهما في عدم الاخر
اما ان يكون معاً او على التعاقب والقسمان باطلان فبطل القول
بكون كل واحد منهما مؤثراً في عدم الاخر انما قلنا انه يمتنع حصول
ذلك معاً لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل
العدمان لحصل الوجودان معاً حال حصول العدمين لان العلة
واجبة الحصول عند وجود المعلول فيلزم كونهما موجودين حال
كونهما معدومين وهو محال وانما قلنا انه يمتنع حصول ذلك لا معاً
لانه يقتضي ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوباً غالباً وذلك محال
الوجه الثالث وهو انه شرط طريان احد الضدين زوال الضد الاخر فلو كان ا م
زوال الضد الاول معللاً بطريان الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما
على الاخر وهو محال فهذه الوجوه دالة على المنع من صحة الموازنة
واما القسم الثاني وهو قول ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع
بعدم الموازنة فهذا ايضاً باطل لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان من
عبد الله تعالى اول عمره الى اخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر
ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب
هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط البتة من
عقاب هذا الشرب شيء ومعلوم ان ذلك باطل في بداية العقول والثاني
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره فاذا كان عقاب الفسق احبط
ثواب الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات
شيء من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية
وذلك يناقض قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره فثبت انه
لو صح القول بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت
فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحباط ومما يدل ايضاً على نظر الثالث
فساد الاحباط وذلك لانه اذا كان مستحقاً لعشرين جزءاً من الثواب
ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا

الطارئ

القول بالاحباط

الطارئ يحبط السابق لكان اما ان تحبط هذه العشرة الطارئة ذلك
ذلك العشرين المتقدمة وهو قول باطل بالاجماع ولانه يكون ظلماً
واما ان تكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين المتقدمة عشرة فقط
وهذا هو مذهب القائلين بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة هذه
العشرة الطارئة الى كل واحدة من العشرتين السابقتين على السوية فلو
اقتضت هذه العشرة ازالة احدى العشرتين السابقتين دون العشرة
الاخرى لكان هذا ترجيحاً لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال
ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال هذه العشرة الطارئة مؤثرة في
ازالة كل واحدة من العشرتين المتقدمتين وذلك هو القسم الاول
وقد ابطلناه اولا بوجوه في ازالة شيء مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع
من القول بالاحباط وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطارئ
لا يزيل الثواب المتقدم واذا ثبت هذا فنقول ان المؤمن اذا اتى بالفسق
فهو اما ان لا يستحق على فسقه عقاباً او ان يستحق عليه عقاباً لكن هذا
الاستحقاق لا يزيل ما كان ثابتاً قبل ذلك من استحقاق الثواب واذا
ثبت هذا وجب ايصال هذا الثواب والعقاب اليه فاما ان يوصل اليه
ثواب ايمانه في الجنة ثم ينقل الى النار وهو باطل بالاجماع واما ان يوصل
عقاب فسقه اليه في النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب اما المعتزلة
فقد احتجوا على الخلود بوجوه الشبهة الاولى ان الفاسق بفسقه يستحق
العقاب واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتاً قبل ذلك من استحقاق
الثواب وذلك لان العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة
دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقيهما محالاً واذا ثبت
استحقاق العقاب وجب ان يزول استحقاق الثواب وهذا هو العمدة
الكبرى في لهم اثبات القول بالاحباط اذا ثبت هذا فنقول لو نقل الفاسق
من النار الى الجنة لكان دخول الجنة اما ان يكون بالاستحقاق او
بالتفضل والاول باطل لما بينا ان هذا الاستحقاق غير حاصل والثاني

احتجاج المعتزلة على الخلود

باطل ايضاً لان الجنة دار الثواب لا دار التفضل والدليل عليه قوله تعالى
قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون الى قوله
اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس الشبهة الثانية تمسكوا
بالآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد الفساق كقوله تعالى ومن يقتل
مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها قالوا والخلود هو الدوام واحتجوا
عليه بوجوه الاول قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت
فهم الخالدون ولا شبهة في ان من كان قبله قد جعل لهم لبثاً
طويلا في الدنيا فلو كان الخلود عبارة عن اللبث الطويل فقط لم يكن
لهذه الآية معنى وثانيها انه يصح تأكيده بلفظ التأبيد قال تعالى خالدين
فيها ابداً ونص اهل اللغة على ان قوله ابداً تأكيد لمعنى الخلود فلولا ان لفظ
الخلود يفيد الدوام والا لم يصح تأكيده بما يفيد الدوام وثالثها انه
يصح ان يستثنى من الخلود اي مقدار اريد فيقال هم الخالدون الا
كذا وكذا والدليل عليه قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا
ما شاء ربك الشبهة الثالثة قوله تعالى في صفة الفجار وما هم
عنها بغائبين ولو خرجوا من النار لصاروا عنها غائبين والجواب
عن الشبهة الاولى من وجوه الاول انها مبنية على ان المطيع يستحق
بطاعته ثواباً والمذنب يستحق بذنبه عقاباً ونحن لا نقول بذلك فانا
لا نوجب على الله شيئاً والثاني ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان من
صفة الثواب والعقاب ان تكون خالصة دائمة لا يقال الدليل عليه
ان الموجب للثواب والعقاب هو الموجب بعينه للمدح والذم لكن
المدح والذم يجبان على الدوام فاذا كان الموجب لهما شيئاً واحداً وكان
هذا الموجب اوجب احد اثريه دائماً وجب ان يوجب الاثر الثاني
دائماً لانا نقول لا نسلم ان الفعل يوجب المدح والذم دائماً والدليل عليه
ان العبد اذا اتى بجرم واحد فالسيد اذا لامه يوماً وشهراً وسنة
وهكذا في القول الى اخر عمره ينسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون

ويقال

ويقال له قد لعنته مرة فالى متى وايضاً فلم قلتم انه لما كان ايجابه لاحد
المعلولين على سبيل الدوام وجب ان يكون ايجابه للمعلول الاخر كذلك
وما الدليل عليه وايضاً فالقول بكون ذلك الفعل موجباً للمدح والذم
والثواب والعقاب محال لان ذلك الفعل قد عدم وانقضى وصار بعد عدمه
نفياً محضاً فكيف يعقل كونه موجباً الثالث سلمنا ما ذكرتم من صفات
الثواب والعقاب لكنه لما حصل المقتضي لكل واحد من الاستحقاقين كان
ترجيح جانب الثواب اولى لما سبق من الترجيحات الرابع سلمنا ان هذا
الفاسق لا يدخل الجنة باستحقاقه فلم لا يدخلها بفضل الله تعالى والآيات
التي تمسكوا بها معارضة بقوله تعالى في صفة اهل الجنة وقالوا الحمد لله الذي
اذهب عنا الحزن الى قوله الذي احلنا دار المقامة من فضله والجواب عن
الشبهة الثانية انا لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث
الطويل والدليل عليه انه يقال ان فلاناً حبس حبساً مخلداً ويقال هذا
وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث ومما يحقق ما قلناه ان لفظ الخلود
لا يدل على الدوام قطعاً بل ظناً اذ لو دل عليه قطعاً لامتنع افتقاره الى التأكيد
بلفظ التأبيد وحيث اجمعوا على حسن ذلك علمنا ان دلالة لفظ
الخلود على الدوام ليست قطعية وهذه المسألة قطعية فلم يصح لانه
يستدل بهذا اللفظ في هذه المسألة والجواب عن الشبهة الثالثة من وجوه
الاول ان قوله وما هم عنها بغائبين عائد الى الفجار ولفظ الفجار يفيد
الاستغراق فيحتمل ان يكون المعنى ان جملة الفجار لا يغيبون فان الكفار
لا يخرجون عن النار واذا لم يخرجوا عن النار مع انهم داخلون تحت لفظ
الفجار لم يصدق على مجموع الفجار انهم غائبون عن النار وعلى هذا التقدير
نقول بموجب الآية الثاني ان قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
يقتضي كون الابرار في الحال في النعيم وكون الفجار في الحال في الجحيم ومعلوم
ان الامر ليس كذلك فلا بد من التأويل فنحن نحمل ذلك على الاستحقاق
واذا ثبت هذا فقوله وما هم عنها بغائبين محمول على انهم لا يغيبون عن هذا

الاستحقاق وعلى هذا التقدير نحن نقول بموجبه الا انه تعالى يعفو عنهم
بفضله ويخرجهم برحمته وكرمه الثالث ان لفظ الفجار لا يتناول
الا من كان كاملاً في فجوره وذلك هو الكافر ويدل عليه قوله تعالى ووجوه
يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اقصى ما في الباب
انه يقال هذا ترك لعموم لفظ الفجار الا انا نقول هذه القرينة التي ذكرناها
تصلح مخصصة لهذا العموم او نقول يجب حمل لفظ الفجار على الكفار
توفيقا بين هذه الايات وبين سائر الايات منها قوله تعالى انا قد اوحي الينا
ان العذاب على من كذب وتولى ومنها قوله ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين ومنها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء فهذا
يقتضي تصريحا ان كل من دخل النار فانه يكون مكذبا لانبياء الله فيجب
ان لم يكن مكذبا ان لا يدخل النار وهذا تمام القول في هذه المسئلة
وقد بلغ مذهبنا في الظهور مبلغا عظيما اللهم اجعلنا من اهل
عفوك وفضلك ومغفرتك واحسانك افعل بنا ما انت اهله ولا تفعل
بنا ما نحن اهله يا ذا المن والكرم يا ذا الجلال والاكرام ويا ذا الجود والانعام

في شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم

المسئلة السابعة والثلثون

في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اتفقت الامة على اثبات
هذه الشفاعة الا ان المعتزلة قالوا تأثيرها في ايصال زيادة النعم الى اهل
الثواب واصحابنا قالوا ذلك حق ولكن من جملة تأثيراتها اسقاط العقاب
عن اهل العقاب لنا وجوه الحجة الاولى انه تعالى امر محمدا صلى الله
تعالى عليه وسلم بالاستغفار للمذنبين فقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات والفاسق مؤمن بدليل قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى سماه مؤمنا
حال كونه باغيا وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
سماه مؤمنا حال ما قتل النفس بغير حق فثبت بهذا ان الله امر محمدا

صلى

صلى الله تعالى عليه وسلم ان يستغفر للفاسق واذا طلب محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم المغفرة للفاسق فلا بد وان لا يرده الله تعالى عنه مطلقا بل
يقبل شفاعته واذا ثبت ان محمدا عليه الصلاة والسلام يريد ذلك
وجب ان يفعل الله تعالى ذلك لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ويلزم
من مجموع ذلك ان الله تعالى يقبل شفاعة محمد عليه الصلاة والسلام
في حق الفساق الحجة الثانية قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن
عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم
او ان غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم لان المصدر كما يحسن اضافته الى الفاعل
يحسن ايضا اضافته الى المفعول الا انا نقول حمل الاية على الوجه الاول غير
جائز لان حمله يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين
الذين يساقون الى جهنم لا يملكون الشفاعة لغيرهم ولما بطل هذا ثبت
وجوب حمل الاية على الوجه الثاني اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على حصول الشفاعة
لاهل الكبائر لانه تعالى قال الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين
لا يملكون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن
عهدا فهذا يقتضي ان كل من اتخذ عند الرحمن عهدا دخل تحت هذه الاية
وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا بالايمان والتوحيد فوجب دخوله
تحت هذه الاية ولهذا روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال
ذلك العهد عهادة لا اله الا الله اقصى ما في الباب ان يقال اليهودي اتخذ
عند الله عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحت هذه الاية لكنا
نقول العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما عداه الحجة الثالثة قوله تعالى في
حق الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله
لانه مرتضى بحسب ايمانه ومن صدق عليه انه مرتضى في الصفة الفلانية
صدق عليه انه مرتضى لانه متى صدق المركب صدق المفرد واذا كان
كذلك وجب ان يدخل تحت قوله الا لمن ارتضى والاستثناء من النفي

اثبات فوجب ثبوت الشفاعة فان قيل الكلام على هذا الاستدلال
من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا
لشفاعة الملائكة لنا انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب
فسقه ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه
انه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل وحينئذ لا يكون داخلا تحت
النص الثاني انا نحمل الاية على ان المراد ولا يشفعون الا من ارتضى الله
شفاعته بدليل قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فلم قلتم بان الله ارتضى شفاعة
الفاسق وهو اول المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية [المنطق]
ان المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان
لاحتمال ان يكون عالما بالفقه غير عالم بالكلام فكذى قولنا الفاسق مرتضى
الفاسق ليس بمرتضى لا يتناقضان لانه مرتضى بحسب ايمانه غير مرتضى
بحسب فسقه اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان الفاسق مرتضى بحسب ايمانه
وثبت انه متى صدق انه مرتضى بحسب ايمانه وجب ان يصدق عليه
انه مرتضى والمستثنى هو هذا القدر فكل من صدق عليه هذا القدر
وجب ان يكون داخلا في الاستثناء وخارجا من المستثنى عنه ويلزم
من هذا ان يقال الفاسق من اهل الشفاعة والجواب عن السؤال الثاني
ان كون الشافع ماذونا في ان يشفع لاحد الشخصين دون الثاني لا بد
وان يكون لامتياز ذلك الشخص الثاني بصفة مرضية وافعال حسنة
مقبولة فيكون الاصل والعمدة في الباب انما هو صدور الافعال المرضية
عن المشفوع له وحمل اللفظ على المعنى الاصلي اولى من حمله على المعنى
العرضي المعتبر على سبيل التبع واذا كان كذلك كان قوله ولا يشفعون
الا لمن ارتضى معناه ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله منه فعلا وهو الايمان
فكان داخلا تحت هذا الاستثناء الحجة الرابعة قوله تعالى فما تنفعهم
شفاعة الشافعين ذكر ذلك في معرض التهديد للكافر فلو كان حال المسلم

كذلك لم يبق في هذا التهديد فرق بين الكافر والمؤمن فكان تخصيص الكافر
به عبثا الحجة الخامسة قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي اما المعتزلة فانهم احتجوا على قولهم بوجوه الحجة الاولى قوله
تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا والاستدلال بهذه الاية
من ثلثة اوجه احدها انه لو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت
نفس عن نفس شيئا وثانيها قوله ولا تقبل منها شفاعة وهذه نكرة في موضع
النفي فيفيد العموم وثالثها قوله ولا هم ينصرون والشفاعة نصرة
لا يقال هذه الاية نازلة في اليهود وايضا فهذه الاية تنفي مطلق الشفاعة
والمعتزلة يقرونه باثبات الشفاعة في باب زيادة المنافع لانا نجيب عن الاول
بان المذهب الصحيح ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني
من وجهين الاول هب انها صارت مخصوصة في باب زيادة الحسنات
فبقي حجة فيما عداه والثاني ان المقصود من هذه الاية التخويف والتخويف
انما يحصل بعدم اسقاط العقاب لا بعدم زيادة الحسنات وهذا يدل على ان
هذه الاية مختصة بان الشفاعات لا تأثير لها يوم القيمة في اسقاط العقوبات
الحجة الثانية قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم
من فعل الظلم فيدخل تحته الكافر والفاسق لا يقال هذا ينفي كون الشفيع
مطاعا ولا ينفي كونه مقبول القول لانا نقول الجواب من وجهين الاول ان كل
عاقل يعلم انه ليس في الوجود احد يطيعه الله تعالى فلم يكن في حمل بد
على ما ذكرتم فائدة الثاني ان الشفيع دون المشفوع اليه لانه لو كان فوقه لسمي
آمرا وحاكما ولا يسمى شفيعا فلفظ الشفيع افاد كونه دون الله تعالى فلم يمكنه
حمل قوله يطاع على من فوقه فكان المراد انه ليس بشفيع مجاب الحجة
الثالثة قوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
ظاهر هذه الاية نفي جميع الشفاعات الحجة الرابعة قوله تعالى وما للظالمين
من انصار والشفيع لا شك انه من الانصار الحجة الخامسة قوله تعالى
في صفة الفساق وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها

بغائبين ولو كانت الشفاعة مقبولة فى حق العصاة اما فى حق اسقاط العقاب
او فى الاخراج من النار بعد الدخول فيها لكان قوله وماهم عنها بغائبين
خلفا الحجة السادسة قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق ليس
بمرتضى فوجب نفى الشفاعة عنه الحجة السابعة قوله تعالى يحملون العرش ومن
حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا ربنا
وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت
الشفاعة حاصلة للفساق قبل التوبة لكان التقييد بقيد التوبة فى قوله
فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الحجة الثامنة اجمعت الامة على انهم
عبثاً
يقولون اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
ولو لم يحصل اهلية الشفاعة الا لاهل الكبائر لكان معنى هذا السؤال اللهم
اجعلنا من اهل الكبائر والفساق ومعلوم ان ذلك باطل والجواب عن جملة
هذه الشبهات بحرف واحد وهو ان دلائلكم فى نفى الشفاعة لابد وان تكون
عامة فى الاشخاص وفى الاوقات والا لم يدخل محل الخلاف فيه ودلائلنا فى اثبات
الشفاعة لابد وان تكون خاصة فى الاشخاص وفى الاوقات لانا لا نثبت
الشفاعة فى حق كل الاشخاص ولا نثبتها ايضا فى جميع الاوقات فثبت
انه لابد وان تكون دلائلنا خاصة ودلائلكم عامة والخاص مقدم على العام
فكان الترجيح من جانبنا واما الاجوبة التفصيلية فمذكورة فى التفسير الكبير

المسئلة الثامنة والثلثون

الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ام لا

فى ان التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين ام لا قبل الخوض فى هذا
المطلوب يجب ان تعلم ان الدليل اما ان يكون عقليا بجميع مقدماته
او نقليا بجميع مقدماته او يكون مركبا من القسمين اما ان كان عقليا بجميع
مقدماته فان كانت جميع مقدماته يقينية لان اللازم من المقدمات
الحقة لزوما حقا لابد وان يكون حقا واما ان كانت المقدمات باسرها
ظنية او كان بعضها يقينيا وبعضها ظنيا كانت النتيجة لا محالة ظنية
لان الفرع لا يكون اقوى من الاصل فاذا كان الاصل بكليته او ببعض اجزائه

تبع المقابلة

كانت النتيجة ايضا يقينية صح

ظنيا

ظنيا كان الفرع اولى ان يكون كذلك اما القسم الثانى وهو الدليل الذى
يكون نقليا بجميع مقدماته فهذا محال لان الاستدلال بالكتاب والسنة
موقوف على العلم بصدق الرسول وهذا العلم لا يستفاد من الدلائل
النقلية والا وقع الدور بل هو مستفاد من الدلائل العقلية ولا شك
ان هذه المقدمة احد الاجزاء المعتبرة فى صحة ذلك الدليل النقلى فثبت
ان الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته محال واما القسم الثالث
وهو الدليل الذى يكون بعض مقدماته عقليا وبعضه نقليا فهذا
كثير اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اختلف العقلاء فى ان التمسك
بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين ام لا فقال قوم انه لا يفيد اليقين
البتة وذلك لان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على مقدمات
عشر وكل واحدة منها ظنى والموقوف على الظنى اولى ان يكون ظنيا اما
المقدمة الاولى فهى ان التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على معرفة اللغات
واللغات منقولة برواية الاحاد لا بالتواتر فان رواة اللغات جمع معينون
مثل الادباء كالخليل والاصمعى وغيرهما ولا شك انهم ما كانوا معصومين ومثل
هذه الرواية لا يفيد الا الظن والمقدمة الثانية ان التمسك بالدلائل النقلية
موقوف على صحة النحو لان باختلاف الاعراب يختلف المعانى والنحو منقسم
الى اصول تثبت بالرواية والى فروع تثبت بالاقيسة اما الاصول المثبتة
بالروايات فهى ايضا منقولة بروايات الاحاد فلا يفيد الا الظن وايضا
فالبصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضا ويطعن بعضهم فى بعض
واما الفروع المثبتة بالقياس فلا شك انها فى غاية الضعف فثبت ان الكل
مظنونة لا معلومة المقدمة الثالثة ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف
على عدم الاشتراك فى الالفاظ لانه بتقدير حصول الاشتراك فلعل مراد الله
تعالى من هذه الاية ومن هذا الخبر غير ما عرفناه وتصورناه بل معنى اخر
فاذن تعيين هذا المعنى يتوقف على نفى الاشتراك المقدمة الرابعة ان التمسك
بالدلائل النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على بعضها اولى من حمله

على حقيقته لا على مجازه والا ففى المجازات كثرة فلم يكن حمل اللفظ
ه

على البقية الآن قولنا
ثاني

على البقية الآن قولنا الاصل في الكلام الحقيقة مقدمة ظنية المقدمة
الخامسة ان هذا التمسك موقوف على نفي الحذف قال الله تعالى لا اقسم
بيوم القيمة وقال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وقال تعالى قل تعالوا اتل
ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا فقالوا النفي في هذه الايات كلها
اثبات قال الله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا قالوا الاثبات ههنا نفي لكن
عدم الاضمار والحذف مقدمة ظنية المقدمة السادسة نفي التقديم والتأخير
معتبر في دلالة الدلائل النقلية وهي كثيرة الوقوع في القران وهي ايضا مقدمة
ظنية المقدمة السابعة التمسك بالعمومات انما يفيد المطلوب ان لم يوجد
المخصص لكن عدم المخصص مظنون لان اقصى ما في الباب انا طلبناه فما
وجدناه الا ان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الضعف
المقدمة الثامنة شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم الناسخ وهو ايضا
مظنون كما بيناه في عدم المخصص المقدمة التاسعة شرط التمسك بالدلائل
النقلية عدم المعارض لانه بتقدير وجوده يجب الرجوع الى الترجيحات التي
لا يفيد الا الظن لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعي مظنون لا مقطوع
المقدمة العاشرة شرط ايضا عدم المعارض العقلي لانه بتقدير وجوده يجب
صرف الظاهر السمعي الى التاويل لكن عدم هذا المعارض القاطع العقلي مظنون
لا معلوم لان اقصى ما في الباب ان الانسان لا يعرف ذلك المعارض لكن عدم العلم
لا يفيد العلم بالعدم فثبت ان الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدمات
العشر وكلها ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا فالدلائل النقلية
ظنية واعلم ان هذا الكلام على اطلاقه ليس بصحيح لانه ربما اقترنت بالدلائل
النقلية امور عرف وجودها بالاخبار المتواترة وتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات
وعلى هذا التقدير يكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالاخبار
المتواترة مفيدة لليقين **المسئلة التاسعة والثلثون**
في الامامة وفيها فصول **الفصل الاول** في وجوب الامامة اختلف الناس
فيه وضبط المذاهب ان يقال نصب الامام اما واجب او غير واجب اما القائلون وجوب الامامة

بانه

بانه واجب فانهم فريقان احدهما الذين قالوا نصبه واجب والطريق
الى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل وهذا قول اصحابنا واكثر المعتزلة
والزيدية والثاني الذين يقولون الطريق الى معرفة هذا الوجوب العقل ثم
هؤلاء فريقان منهم من قال انه يجب عقلا على الخلق ان ينصبوا لانفسهم
رئيسا وذلك لان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس صح
واجب عقلا وهذا قول ابي الحسين البصري من المعتزلة ومن قدمائهم
قول الجاحظ وابي الحسين الخياط وابي القاسم الكعبي ومنهم من قال
بل يجب على الله تعالى نصب الامام للخلق وهؤلاء فرق فقالت الملاحدة
والاسماعيلية انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الرسول والامام
فوجب على الله تعالى ان لا يخلي العالم عن المعصوم حتى ان ذلك المعصوم
يرشد الخلق الى معرفة الله تعالى وقالت الاثنا عشرية لا حاجة في معرفة الله
تعالى الى المعصوم الا انه يجب نصب الامام المعصوم ليكون لطفا في
اداء الواجبات العقلية وفي الاجتناب عن القبائح العقلية وليكون ايضا
حافظا للدين عن الزيادة والنقصان وقال بعض قدماء الشيعة انه
يجب على الله تعالى نصب الامام ليعلمهم احوال الاغذية والادوية
ويعرفهم السموم المهلكة ويعرفهم الحرف والصناعات ويصونهم
عن الافات والمخافات فهذا تفصيل قول من قال انه يجب نصب الامام
اما الذين قالوا انه غير واجب فهم فرق الاول قال الاصم نصب الامام
عند ظهور الفتن واجب فاما عند العدل والامن فلا وقال بعضهم
نصب الامام عند ظهور الفتن غير واجب لانه ربما يصير نصبه سببا
لتمرد بعضهم عن طاعته فتزيد الفتنة اما عند ظهور العدل فواجب
الثالث قول اكثر الخوارج انه لا يجب نصب الامام في شيء من الاوقات
فان فعلوه جاز ايضا فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة
ولنا فيه مقامان احدهما بيان انه يجب على الخلق نصب رئيس
لانفسهم والثاني بيان انه لا يجب على الله تعالى نصب الامام لهم

اما المقام الاول فالدليل عليه ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر
لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان
وهذا يقتضي انه يجب على العقلاء ان ينصبوا لانفسهم اماما بيان (المقاد)
الاول انا نرى ان البلدان اذا حصل فيها رئيس قاهر مهيب سايس
يأمرهم بالافعال الجميلة ويزجرهم عن القبايح كان حال البلد
في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح اتم
مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم به ضروري بعد استقراء
العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضي اندفاع انواع من المضار
لا تندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا
للضرر عن النفس واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان
فهذا متفق عليه بين العقلاء اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين
فانه يقول وجوب هذا معلوم في بداية العقول واما عند من ينكر
ذلك فانه يقول وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل عليهم الصلوة
والسلام وباتفاق جميع الامم والاديان فان قيل كما في نصب هذا الرئيس
هذه المصالح ولكن فيه انواع من المفاسد منها انهم ربما يستنكفون
عن طاعته فيزداد الفساد ومنها انه ربما استولى عليهم فيظلمهم
ومنها انه بسبب تقوية رياسته يكثر الحرج فيفضي الى اخذ الاموال
عن الضعفاء والفقراء قلنا لا نزاع في ان هذه المحذورات قد يحصل لكن
كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد
الحاصلة من وجوده فان المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد
الحاصلة من وجوده وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالراجح
فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فهذا ما في هذا المقام
المقام الثاني بيان انه لا يجب على الله تعالى نصب هذا الامام والمخالف
فيه مع الاسماعيلية والاثنا عشرية على ما شرحناه فنقول الدليل على انه
غير واجب انه لو وجب على الله تعالى نصب الامام لكان الواجب

اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به في دينه ودنياه
او الواجب نصب الامام سواء كان كذلك او لم يكن والقسمان باطلان
فالقول بالوجوب باطل انما قلنا ان القسم الاول باطل لانه غير موجود
ولو كان ذلك واجبا على الله تعالى لفعله فان الواحد منا اذا احتاج
الى هذا الامام فانه يستفيد منه علما او دينا او يجلب بواسطته الى
نفسه منفعة او يدفع عنها مضرة فلو اتى باي حيلة كانت لم يجد منه
البتة اثرا ولا خبرا والعلم بذلك ضروري انما قلنا ان القسم الثاني
باطل لان المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية او دنيوية
لا محالة والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه فلما تعذر امكان الوصول
اليه تعذر الانتفاع به واذا تعذر الانتفاع به لم يكن في نصبه فائدة اصلا
فكان القول بوجوب نصبه عبثا فان قيل في نصبه اعظم الفوائد والمنافع
وهو انه يكون هاديا الى معرفة الله تعالى على قول الاسماعيلية وان يكون
لطفا في اداء الواجبات العقلية لان الظلمة خوفوه تخويفا احتاج
معه الى الاختفاء والاستتار فالذنب منهم حيث احوجوه الى الاختفاء
الجواب ان هذا المكلف المعين اذا لم يفعل فعلا البتة يوجب ان يصير (الامام)
خائفا منه ثم انه بقي بحال لا يمكنه الوصول الى هذا الامام بشيء من الطرق
فقد صار محروما عن هذا الانتفاع لا بامر صدر منه فكان يجب على الله
تعالى ان يامر الامام بان يظهر نفسه لهذا المحتاج فلما لم يوجد شيء من ذلك
علمنا انه لا اصل لهذا الحديث واحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله
تعالى نصب الامام بان قال نصب الامام لطف واللطف واجب على الله
تعالى فيلزم ان يكون نصب الامام واجبا على الله تعالى واعلم ان مرادنا
من اللطف الامر الذي علم الله من حال المكلف انه متى وجد ذلك الامر
فان حاله الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد
ذلك الامر بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجاء اذا عرفت هذا فنقول انما قلنا
ان نصب الامام لطف لان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم

فيه تأمل

عن المعاصى ويأمرهم بالطاعات لان الخلق اذا كان حالهم فى القرب
الى الطاعات والبعد عن المعاصى اكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا
الرئيس والعلم بصحة ما ذكرنا بعد استقراء العادات ضرورى وانما قلنا
ان اللطف واجب على الله تعالى لوجهين الاول ان من اتخذ ضيافة لانسان
وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر فى تلك الضيافة الا اذا ذهب المضيف
اليه بنفسه والتمس منه الحضور فانه صدق فيما قال انه يريد حضور
ذلك الانسان فى ضيافته وجب ان يذهب اليه بنفسه ويلتمس منه
الحضور فانه لم يذهب ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه اذا لم يفعل
ذلك لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان فى ضيافته
فكذا انه تعالى اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات
وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب الله له اماماً
وجب ان يكون تلك الارادة مستلزمة لارادة نصب الامام فان لم يرد
هذا امتنع كونه مريداً لتلك الطاعات الثانى ان فعل اللطف ازاحة
لعذر المكلف فوجب ان يكون واجباً قياساً على التمكين والجواب
من وجوه كثيرة ذكرناها فى كتاب نهاية العقول وكتاب المحصول فى الاصول
ونذكرها هنا نكتاً كافية فى هذا الباب الاول لا نسلم ان نصب الامام
لطف بيانه وهو ان اللطف الذى قررتموه انما يحصل من نصب امام
قاهر سائس يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل
هذا الامام انما الامام الذى لا يرى فى الدنيا منه اثر ولا خبر فلا نسلم
انه لطف البتة فاذن الامام الذى يمكن بيان كونه لطفاً لا توجبون
وجوده والذى توجبون وجوده لا يمكن بيان كونه لطفاً فسقط الاستدلال
الثانى كما ان كون الخلق اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية اتم واكمل
عند وجود الامام منه عند عدمه فكذلك هذه الاحوال اكمل عند وجود
القضاة المعصومين والعساكر المعصومين والنواب المعصومين
وانتم لا توجبون شيئاً من ذلك على الله تعالى فعدم وجوب هذه الاشياء

اما ان يقال انه لاجل ان الواجب تحصيل اصل التمكين فاما تحصيل
تكميل التمكين فغير واجب او يقال كون القضاة والعساكر معصومين
وان كان لطفاً من هذا الوجه الا انه ربما اشتمل على وجه خفى من وجوه
المفسدة لا نعرفه فلا جرم لم يجب على الله نصب القضاة المعصومين
والعساكر المعصومين وعلى التقديرين فلم لا يجوز مثله فى هذه المسألة
الثالث ان كون الشىء مشتملاً على المصلحة من بعض الوجوه لا يمنع اشتماله
على المفسدة من وجه آخر والشىء لا يكون لطفاً واجباً على الله تعالى الا
اذا كان خالياً عن جميع جهات المفسدة فاذن لا يتم القول بان نصب الامام
لطف بمجرد ما ذكرتم بل لا بد معه من بيان كونه خالياً عن جميع جهات
المفسدة وانتم ما فعلتم ذلك فاذن لم يثبت ان نصب الامام لطف
لا يقال انا فى هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة وهم يسلمون لنا ان المعرفة
انما يجب علينا تحصيلها لكونها لطفاً فى اداء الواجبات العقلية فان
كان مجرد تجويز اشتمال الشىء على المفسدة يمنع من الحكم بكونه لطفاً
وجب ايضاً ان لا تحكموا بكون المعرفة لطفاً لان هذا الاحتمال قائم
فيها لانا نقول الفرق ظاهر وذلك لان المعرفة لطف يجب علينا تحصيلها
ونحن اذا عرفنا فى الشىء كونه مشتملاً على جهة من جهات الوجوب ولم نعرف
فيه جهة من جهات القبح غلب على ظنوننا كونه لطفاً والظن فى
حقنا قائم مقام العلم فى كونه سبباً لوجوب الفعل علينا فلا جرم
كفى هذا القدر فى ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى اما انتم
فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ولا يمكن الجزم بوجوبه على الله
تعالى الا اذا ثبت انه فى علم الله خال عن جميع جهات المفسدة فاين
احد البابين من الآخر بل لو ورد دليل سمعى على ان الله تعالى فعل ذلك
استدللنا بانه تعالى فعله على خلوه عن جهات القبح وعلى كونه لطفاً
اما انتم عكستم هذا الباب فاستدللتم بكونه لطفاً فى نفسه على انه واجب
على الله تعالى فظهر الفرق بين البابين الرابع لا يبعد وجود زمان متى

نصب لاهل ذلك الزمان رئيس سائس استنكفوا عن طاعته فيصير
نصب الرئيس في ذلك الزمان سبباً لازدياد الفتن لا يقال هذا وان كان
محتملاً الا انه نادر والنادر لا عبرة به لانا نقول هب انه نادر الا انه
لا زمان الا و يحتمل ان يكون ذلك الزمان زماناً لذلك النادر وبتقدير
ان يكون ~~ذلك يكون~~ كذلك لم يكن نصب الرئيس فيه واجباً وحينئذ
لا يمكنكم ان تقطعوا في شيء من الازمنة بانه يجب فيه نصب الامام
على الله تعالى الخامس انكم اما ان تدعوا بان نصب الامام لطف في الشرعيات
او في العقليات فان كان الاول بطل قولكم لان خلو الزمان عن التكاليف
الشرعية جائز فالامام الذي هو لطف فيه اولى ان يجوز خلو الزمان عنه
وان كان الثاني فنقول اما ان تدعوا ان الامام لطف في ادخال تلك الواجبات
العقلية في الوجود سواء كان ادخالها في الوجود لاجل وجه وجوبها
اولا لهذا الوجه واما ان تقولوا بان الامام لطف في ان يدخلها المكلف في
الوجود لا لاجل وجه وجوبها والاول باطل لان ادخالها في الوجود لا لاجل
وجه وجوبها لا عبرة به البتة فلم يبق لكم الا ان تدعوا ان الامام لطف
في ان يدخل المكلف الواجبات العقلية في الوجود لاجل وجه وجوبها وهذا
مما لا يمكنكم ان تذكروا في تقريره شيئاً وذلك لان ادخال الفعل
في الوجود لاجل وجه وجوبه عبارة عن كيفية من كيفيات الدواعي
القائمة بالقلوب ومن اين يمكن اثبات ان لنصب الامام اثراً في هذه
الكيفيات بل لو قيل ان الامر بالعكس لكان اولى لان الممنوع متبوع فاذا
صار الانسان محمولاً على فعل من الافعال بالتخويف صار نفوراً عنه واذا
صار ممنوعاً عن شيء صار راغباً فيه فثبت ان هذه التمويهات التي
يذكرها هؤلاء الاثنا عشرية تمويهات محضة وانه متى بحث عن محل
الخلاف على التعيين لا يمكنهم ان يذكروا في تقرير مذهبهم بعد التلخيص
خيالاً فضلاً عن حجة السادس وهو ان عند حصول هذا اللطف المقرب
اما ان يعلم الله تعالى انه حصل ما يمنع من الفعل او يعلم انه لم يحصل هذا

هذا المانع

هذا المانع البتة فان كان الاول فلا نسلم انه يجب في العقول فعل
مثل هذا اللطف لانه اذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كما
انه بتقدير عدمه ايضاً لا يحصل لم يكن فعل مثل هذا اللطف واجباً
بل العقل يوجب الامتناع منه لانه لا فائدة في فعله البتة وان كان
الثاني وهو ان الله تعالى علم ان هذا اللطف يرجح جانب الفعل وعلم
انه لم يحصل معه ما يمنع من الفعل فمثل هذا يقتضي وجوب حصول
الاثر على ما قررناه في مسئلة خلق الاعمال فلو كان نصب الامام
لطفاً بهذا التفسير لزالت المفاسد ولحصلت المصالح لا محالة ولما
لم يكن كذلك وجب ان لا يكون نصب الامام لطفاً السابع هذا
الذي يجعل نصب الامام لطفاً فيه ان كان الله تعالى عالماً بوقوعه
كان واجب الوقوع لا محالة فلا حاجة به الى هذا اللطف وان كان
عالماً بعدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فلم يكن للطف فيه اثر
البتة سلمنا ان نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب
وقد قدمنا ما يدل على انه لا يجب على الله تعالى شيء اصلاً فهذا هو
الكلام المختصر في هذا الباب

الفصل الثاني

في وجوب عصمة الامام

في انه لا يجب ان يكون الامام معصوماً قال اصحابنا والمعتزلة والزيدية
والخوارج لا يجب ان يكون الامام معصوماً وقالت الاسماعيلية و
الاثنا عشرية يجب لنا انا سنقيم الدلالة على صحة امامة ابي بكر
رضي الله تعالى عنه واجمعت الامة على انه ما كان واجب العصمة لانه
انه ما كان معصوماً وحينئذ يحصل لنا من مجموع هاتين المقدمتين
ان الامام ليس من شرطه ان يكون واجب العصمة اما الاثنا عشرية
فقد احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه الشبهة الاولى
انا انما احوجنا الخلق الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو حصل
في الامام هذا المعنى لافتقر هو ايضاً الى امام اخر فيلزم اما التسلسل
واما الدور وهما محالان فوجب ان لا يتحقق فيه جواز الخطاء

البجح محركة الفرح وبجح به كفرح وكمنع ضعيفة

واعلم انهم تبجحوا وقالوا ان دليلنا فى وجوب وجود الامام وفى
وجوب عصمته بعينه هو عين الدليل الذي به يعرف وجود الصانع
ووجوب وجوده وذلك لانا نقول العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه
فافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح فكذى قلنا الخلق يجوز
عليهم الطاعة ويجوز عليهم المعصية فافتقر رجحان الطاعة
على المعصية الى مرجح وهو الامام ثم قلنا الجواز الذي هو علة الحاجة
الى المؤثر غير حاصل فى الصانع والا لافتقر الى مؤثر اخر فيلزم اما
الدور واما التسلسل فكذى هاهنا قلنا جواز الاقدام على المعصية
غير حاصل فى الامام والا لافتقر الى امام اخر فيلزم اما الدور واما
التسلسل فثبت ان مسئلة الامامة بعينها مطابقة لمسئلة اثبات
الصانع الشبهة الثانية فى وجوب العصمة انه ثبت بالتواتر
عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الشريعة التى جاء بها
فانه اوجبها على جميع المكلفين الى قيام القيمة ولما اوجبها على جميع
المكلفين وجب وصولها الى جميع المكلفين والا لكان ذلك
تكليف ما لا يطاق واذا ثبت هذا فنقول هذه الشرايع لا بد لها
من حافظ يحفظها عن التغير ومن ناقل ينقلها الينا وذلك الناقل
لا بد ان يكون واجب العصمة اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدا
للعلم وذلك الناقل الذى هو واجب العصمة اما ان يكون مجموع الامة
على ما يذهب اليه من يقول الاجماع حجة او بعض احاد الامة
والاول باطل لان وجوب عصمة كل الامة غير ثابت بالعقل لانا نرى
النصارى على كثرتهم مجتمعين على الاباطيل فاذن وجوب عصمة
مجموع الامة لا يعرف الا بالدليل السمعي وكل دليل نقلى فانه لا يبعد
تطرق النسخ والتخصيص اليه فاذن كل دليل يدل على ان الاجماع
حجة فانه لا يتم كونه دليلا الا اذا عرفنا انه لم يوجد له ناسخ ولا
مخصص وانما يحصل لنا هذا العلم بهذا العدم ان لو عرفنا انه

لوحصل

لو حصل هذا الناسخ وهذا المخصص لوجب ان يصل الينا وانما
نعرف انه لو كان لوصل الينا لو علمنا انه لا يجوز على الامة ان يخلوا بنقل
بعض الشرايع وانما نعرف انه لا يجوز فيهم هذا الاخلال اذا عرفنا
كونهم موصوفين بوجوب العصمة فثبت ان العلم بانه لم يحصل
الاخلال بنقل الشريعة متى استفدناه من الاجماع لزم الدور والدور
باطل فكان هذا القسم باطلا واذا بطل هذا القسم ثبت ان المتكفل
بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل اشخاص معينون موصوفون
بوجوب العصمة وذلك هو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يقال الشريعة
تبقى محفوظة بنقل اهل التواتر لانا نقول نقل اهل التواتر يدل على ان
ما نقلوه صحيح لكنه لا يدل على ان الذى لم ينقلوه لم يوجد فاين احد
البابين من الاخر وهذه الشبهة كانوا يرتبونها على وجوه سخيفة
ونحن رتبناها على هذا الوجه الشبهة الثالثة الامام فى اللغة عبارة
عن الشخص الذي يؤتم به ويقتدى به كالرداء اسم لما يرتدى به واللحاف
اسم لما يلتحف به اذا ثبت هذا فنقول لو جوزنا الذنب على الامام فحال
اقدامه على ذلك الذنب اما ان يقتدى به او لا يقتدى به فان كان
الاول كان الله تعالى قد امر بالذنب وانه غير جائز وان كان الثانى خرج
الامام عن كونه اماما لان المأموم اذا رأى ما علم حسنه فعله واذا
رأى ما علم قبحه لم يفعله فحينئذ لا يكون متبعا له ولا مقتديا به بل
يكون متبعا للدليل وذلك يقدح فى كونه اماما فثبت ان الخطأ على الامام
غير جائز الشبهة الرابعة لو جاز الذنب على الامام فبتقدير اقدامه
على سفك الدماء واستباحة الفروج وانواع الظلم اما ان يجب على الرعية
منعه عن هذه الافعال او لا يجب فان وجب فاما ان يجب ذلك على مجموع
الامة او على احاد الامة لا جائز ان يقال يجب على مجموع الامة منعه
عن تلك الافعال لوجهين الاول ان اطباق جميع الرعايا الموجودين فى الشرق
والغرب على الفعل الواحد ممتنع فحينئذ لا يحصل منع الامام عن تلك الافعال

المنكرة الثاني انا نرى الملك العظيم اذا اقدم على فعل قبيح فكل واحد
من احاد الرعايا يخاف من اظهار الانكار عليه لانه يخاف ان يصير عدوه
موافقا لذلك الملك في ذلك الفعل القبيح وحينئذ يأخذون هذا الواحد
المنكر ويقتلونه واذا كان هذا الخوف حاصلا لكل واحد من احاد
الرعية امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل
واما القسم الثاني وهو انه يجب على كل واحد من احاد الرعية اظهار
الانكار على الملك الكبير فهذا ايضا بعيد لوجهين الاول ان كل واحد
من احاد الرعية لا يقوى على مقاومة امير اصغر القرى فكيف على مقاومة
ملك الدنيا الثاني ان المقصود من نصب الامام ان يؤدب كل واحد
من احاد الرعية فلو كلفنا كل واحد من احاد الرعية ان يؤدب الامام
لزم الدور فان هذا انما ينزجر عن معصيته بسبب ذلك وذاك بسبب هذا
ومعلوم ان الدور باطل واما القسم الثالث وهو ان يقال بان عند
اقدام الامام على المعاصي والفواحش لا يجون منعه عنها البتة فهذا
ايضا لان الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر باطل م
عامة فيتناول الامام وغيره وايضا فعلى هذا الطريق يصير نصب الامام
سببا لتكثير الفواحش ومعلوم ان المقصود منه تقليلها فهذا يفضي
الى التناقض فثبت ان الامام لو لم يكن واجب العصمة لافضى الى هذه
الاقسام الباطلة فوجب القول بكونه باطلا الشبهة الخامسة التمسك
بقوله تعالى لابرهيم عليه الصلاة والسلام قال اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين دلت الاية على ان عهد الامامة
لا يصل الى من كان ظالما وكل من كان مذنبا فانه ظالم قال تعالى
فمنهم ظالم لنفسه فصارت الاية نصا في ان كل من كان مذنبا
سواء كان ذنبه ظاهرا او باطنا فانه لا يكون اماما واذا كان كذلك
ثبت ان الامام لابد وان يكون معصوما الجواب عن الشبهة الاولى
انها مبنية على المسئلة الاولى وهي ان الخلق لما كان الخطاء عليهم

وربما كان ممكنا ومشاهدا في دولتي الخلفاء العباسية والعثمانية مرارا كثيرا الحجب لا ينكره احد ٩

جائزا

جائزا احتاجوا الى نصب الامام وقد تقدم الجواب عن كلامهم
فيه والجواب عن الشبهة الثانية ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقل الناقل
المعصوم لو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يرى ويمكن الوصول
اليه والرجوع الى قوله فاما اذا لم يكن ذلك لم تصر الشريعة محفوظة بنقله
فسقطت هذه الشبهة والجواب عن الشبهة الثالثة انه لا نزاع
في انه يجب على كل واحد من احاد الرعية ان يقتدي بنواب الامام
من القضاة والعلماء والشهود مع انهم ليسوا بالاتفاق معصومين
فكل ما يقولونه فيهم فهو جوابنا عن الامام الاعظم والجواب
عن الرابعة المعارضة بنواب الامام وذلك لان المعصوم اذا فوض الامارة
والوزارة الى بعض الناس فذلك المفوض اليه غير معصوم فبتقدير
صدور الذنب عنه المانع له اما الامام الاكبر وحده او مع غيره والاول
باطل لان الامام الاكبر وحده لا يقدر على دفع ذلك الامير مع عساكره
الكثيرة الا ترى ان عليا رضي الله تعالى عنه لم يقدر على دفع معوية من الامر
مع ما كان معه من العساكر الكثيرة فضلا عن ان يقدر عليه وحده والثاني
وهو ان الدافع لذلك الامير هو الامام الاكبر مع عسكره فهذا ايضا
باطل لان عسكره ليسوا معصومين فربما لا يمتثلون امر الامام المعصوم
فثبت ان تفويض الامارة والوزارة الى غير المعصوم سبب لازدياد الشر
والفتنة فكل ما يقولونه هاهنا فنحن ايضا نقوله في الامام والجواب
عن الشبهة الخامسة ان الاية دالة على ان شرط الامامة ان لا يكون مشتغلا
بالذنب فاما ان يكون واجب العصمة فلا دلالة في الاية عليه **الفصل الثالث**
فيما به يصير الامام اماما اتفقت الامة على ان نص الله تعالى ونص رسوله
عليه الصلاة والسلام على شخص بالامامة سبب مستقل بصيرورته
اماما لكنهم اختلفوا في انه هل يصير اماما بطريق اخر سوى هذا
التنصيص فقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان زاهدا عالما وخرج بالسيف
ودعا الى نفسه بالامامة صار اماما وقال اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة

قوله لا قدرة لهم البتة فيه ان الامور ... كيف يتصور ان يكون له قدرة على انفاذ القضاء على النفوس

سبب لحصول الامامة والاثنا عشرية انكروا ذلك لنا انا سنقيم الدلالة
على صحة امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه وامامته لم تنعقد الا بالبيعة
وهذا يقتضي ان البيعة طريق لحصول الامامة اما الاثنا عشرية فقد
احتجوا على ان البيعة لا يمكن ان يكون سببا لحصول الامامة بوجوه
الشبهة الاولى ان هؤلاء يبايعون الامام لا قدرة لهم البتة على التصرف
في احاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم ومن لا قدرة له على التصرف
في جميع اهل الشرق والغرب الشبهة الثانية ان اثبات الامامة بالعقد
والبيعة يفضي الى الفتنة لان اهل كل بلدة يقولون الامام منا اولى والعقد
الصادر منا ارجح ولا يمكن ترجيح البعض على البعض فيفضي الى الهرج والمرج
واثارة الفتن ومعلوم ان المقصود من نصب الامام ازالة الفتنة
بقدر الامكان فنصب الامام بطريق البيعة يفضي الى التناقض فكان
باطلا الشبهة الثالثة ان منصب الامامة اعلى واعظم من منصب
القضاء والحسبة فاهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضي والمحتسب
فبان لا يتمكنوا من نصب الامام الاعظم اولى الشبهة الرابعة الامام
نائب الله ونائب رسوله ونيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير فيجب
ان لا يثبت الامامة الا بنص الله تعالى ونص رسوله فثبت ان الامامة
لا يثبت الا بالنص الشبهة الخامسة ان الامام يجب ان يكون واجب
العصمة وان يكون افضل الخلق كلهم وان يكون اعلم الامة كلهم
وان يكون مسلما فيما بينه وبين الله تعالى ولا اطلاع لاحد من الخلق
على هذه الصفات والله تعالى هو العالم بها واذا كان كذلك وجب
ان لا يصح نصب الامام الا بالنص والجواب عن الاول انه منقوض
بما ان الشاهد لا قدرة له على التصرف في المدعى عليه ثم ان بقوله
يصير القاضي متمكنا من التصرف فيه فكذا ههنا وعن الثاني ان
الترجيح يحصل اما بزيادة العلم او الزهد او السن او النسب او لكثرة
ميل الخلق اليه فان حصل الاستواء في الكل او تعذر الترجيح تدافعا

ويبتدأ بعقد اخر وعن الثالث انه لا استبعاد في ان يأذن الله تعالى في
تولية الامامة ولا يأذن في تولية القضاء وايضا فالتحكيم جائز على
مذهب بعض الفقهاء وعن الرابع وهو قولهم انه اذا كان نصب الامام
من الامة كان الامام نائب الامة لا نائب الله تعالى فجوابه لم لا يجوز ان يكون
اختيار الامة شخصا معينا يكشف عن كونه نائبا لله سبحانه وتعالى
والجواب عن الخامس انا لا نسلم ان العلم القطعي بحصول تلك الصفات
شرط بل الشرط عندنا حصول الظن فقط الفصل الرابع
في اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ابو بكر رضي الله تعالى عنه والمعتمد لنا في هذه المسئلة ان الامة مجمعة
على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اما ابو بكر
واما علي واما عباس رضي الله تعالى عنهم وبطل القول بان الامام
علي او عباس رضي الله تعالى عنهما فوجب القطع بان الامام ابو بكر رضي الله
تعالى عنه واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات الاولى ان الامة
مجمعة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم احد
هؤلاء الثلثة رضي الله تعالى عنهم واعلم ان الانصار طلبوا الخلافة
لانفسهم في اول الامر فقالوا منا امير ومنكم امير فلما ناظرهم ابو بكر
رضي الله تعالى عنه في ذلك تركوا قولهم وصار ذلك القول باطلا
باجماع الامة وكل من نظر في كتب السير علم وتيقن اتفاق الامة
على ان الامام بعد الرسول عليه الصلوة والسلام ليس الا احد هؤلاء
الثلثة رضي الله تعالى عنهم المقدمة الثانية ان عليا رضي الله تعالى عنه
ما كان بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في العجز الى حيث
لا يمكنه طلب حقه وما كان ابو بكر رضي الله تعالى عنه في القوة والسلطنة
بحيث يمكنه غصب الحق من علي رضي الله تعالى عنه والدليل عليه ان
عليا رضي الله تعالى عنه كان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة
رضي الله تعالى عنها مع علو منصبها زوجة له وكان الحسن والحسين

الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

رضي الله تعالى عنهما اجنبيه وكان العباس رضي الله عنه مع علو
منصبه معه فانه يروي في الاخبار ان العباس قال لعلي رضي الله عنه
امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله
فلا يختلف عليك اثنان والزبير رضي الله تعالى عنه مع غاية شجاعته
كان مع علي رضي الله تعالى عنه فانه يروي انه سل السيف وقال
لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف
ان تلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجالا واما جملة الانصار
فانهم كانوا كارهين خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه لانهم طلبوا
لانفسهم فدفعهم ابو بكر رضي الله تعالى عنه ~~عنه~~ بقوله عليه الصلاة
والسلام الائمة من قريش فلو كان علي رضي الله تعالى عنه منصوصا
عليه نصا ظاهرا لعرفوه ولو عرفوه لقالوا لابي بكر رضي الله تعالى
عنه نحن اردنا ان نأخذ الخلافة لانفسنا فلما منعتنا عنها فنحن
ايضا نمنعك من الظلم ونسلمها الى مستحقها فان من المعلوم ان
الخصم القوي اذا وجد مثل هذا الطعن لا يتركه فثبت بما ذكرنا
ان الامامة لو كانت حقا لعلي رضي الله تعالى عنه بالنص لكان في
غاية القدرة على اخذها ومنع الظالم المنازع منها واما ابو بكر
رضي الله تعالى عنه فمعلوم انه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال
وعند الروافض انه كان ضعيفا جبانا ومتى كان الامر كذلك
استحال في مثل علي رضي الله تعالى عنه ~~فمعلوم انه ما كان~~ مع كثرة
اسباب القوة والشوكة في حقه ان يصير عاجزا في يد شيخ ضعيف
ليس له مال ولا عسكر ولا قوة بدن ولا قوة قلب ثم يبلغ ذلك
العجز الى حيث لم يخرج عن داره ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه
من الوجوه هذا مما لا يقبله العقل البتة واعلم ان احوال الاثنا
عشرية في هذا الباب عجيبة وذلك لانهم اذا وصفوا عليا
رضي الله تعالى عنه بالشجاعة والشوكة بالغوا في ذلك الوصف

بحيث

بحيث يخرجون عن المعقول واذا تكلموا في هذه المسئلة وصفوا
عليا رضي الله تعالى عنه بالعجز وبالغوا فيه مبالغة يخرجون
عن المعقول المقدمة الثالثة انا نقول لما ثبت بالاجماع ان الامام
احد هؤلاء الثلثة رضي الله تعالى عنهم وجدنا عليا وعباسا رضي
الله تعالى عنهما تركا المنازعة مع ابي بكر رضي الله تعالى عنه فذلك
الترك اما للعجز او للقدرة لا جائز ان يكون للعجز لما قررناه في المقدمة
الثانية فثبت انهما تركا المنازعة مع القدرة على المنازعة
فان كانت الامامة حقا لواحد منهما كان ترك هذه المنازعة
معصية كبيرة وذلك يوجب انعزالهما فاذا ثبت انعزالهما ثبت
القول بامامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه وانه لم يكن الامامة حقا لهما
وجب ان يكون حقا لابي بكر رضي الله تعالى عنه لئلا يخرج الحق
عن جميع اقوال الامة فثبت انه لا بد على كل حال من الاعتراف
بامامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه واعلم انه لا كلام للمخالف على هذا
الدليل الا كلامهم المشهور من ان عليا رضي الله تعالى عنه انما
ترك المحاربة لاجل التقية والخوف ونحن ابطلنا هذا الكلام
فبقي هذا الدليل سالما عن الاسولة اما الشيعة فقد احتجوا
على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
علي بن ابي طالب بوجوه الشبهة الاولى وهي التي عليها يعولون
وبها يصولون انهم قالوا ١٥ اجمعت الامة على ان الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اما علي او ابو بكر او العباس
رضي الله تعالى عنهم ولا يجوز ان يكون الامام هو ابو بكر او العباس
فتعين ان يكون الامام هو علي كرم الله وجهه فيفتقر في تقرير هذا
الدليل الى مقدمات المقدمة الاولى ان الاجماع حجة قالوا
والدليل عليه انا قد دللنا على ان زمان التكليف لا يخلو عن معصوم
البتة وقول المعصوم حجة فاذا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع

احتجاج الشيعة على امامة علي رضي

مشتملاً على قول ذلك المعصوم فوجب ان يكون الاجماع حجة المقدمة الثانية ان ابا بكر والعباس رضي الله تعالى عنهما لم يكونا صالحين للامامة قالوا لانه ثبت بالعقل ان الامام لا بد وان يكون واجب العصمة وثبت باجماع الامة ان ابا بكر والعباس ما كانا واجبي العصمة بلى ربما قيل كانا معصومين لكن لم يقل احد من الامة بانهما كانا واجبي العصمة واذا ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وثبت انهما ما كانا واجبي العصمة ثبت انهما ما كانا صالحين للامامة ولما بطلت امامتهما وجب القطع بامامة علي رضي الله تعالى عنه حتى لا يخرج عن الحق قول كل الامة فهذا هو العمدة الكبرى للاثنا عشرية في هذه المسئلة الشبهة الثانية قالوا لو كان ابو بكر اماماً لكانت امامته اما ان تثبت بالنص او بالبيعة والقسمان باطلان فبطل القول بامامته اما الحصر فلان كل من قال بامامته لم يثبتها الا باحد هذين الطريقين وانما قلنا انه لا يمكن اثباتها بالنص لانه لو كان منصوصاً عليه بالامامة لكان توقفه يوم السقيفة امارة نفسه على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته ولكان قوله اقيلوني من اعظم المعاصي وانما قلنا انه لا يمكن اثباتها بالبيعة للوجوه التي حكيناها في الفصل الثالث عنهم في بيان انه لا يجوز ان تكون البيعة طريقاً الى ثبوت الامامة قالوا فثبت انه لو كان اماماً لكانت امامته باحد هذين الطريقين وثبت فساد كل واحد منهما فبطل القول بكونه اماماً الشبهة الثالثة قالوا انه صلى الله تعالى عليه وسلم نص على امامته نصاً جلياً لا يقبل التأويل فوجب القطع بكونه اماماً والذي يدل على وجود هذا النص الجلي ان هذا النص ثبت بخبر التواتر وخبر التواتر يفيد العلم انما قلنا انه ثبت بخبر التواتر لان خبر التواتر عن الامور الماضية يعتبر في كونه مفيداً للعلم ثلاث شرائط اولها ان يكون المخبرون بلغوا في الكثرة والتفرق في البلاد الى حيث يمتنع عقلاً اتفاقهم على الكذب وذلك الشرط حاصل

هنا وذلك لان الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن وجود هذا النص وثانيها ان يكون المخبرون انما يخبرون عن امور محسوسة وهذا الشرط حاصل هنا وذلك لان المخبر عنه تنصيص محمد على امامة علي رضي الله تعالى عنه وذات محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وذات علي رضي الله تعالى عنه وتكلم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الكلام كل ذلك امر محسوس وثالثها ان يكون حال المخبرين في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الازمنة مثل ما في هذا الزمان والذي يدل على حصول هذا الشرط في هذه الواقعة وجهان الاول ان هؤلاء الشيعة مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم على الكذب يخبرون انه اخبرهم قوم شأنهم كذلك وان الطبقة الثانية والثالثة وهكذا جميع الطبقات الى زمان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وعلي كانوا في الكثرة وامتناع الاجتماع على الكذب على ما هم عليه في هذا اليوم ولما كان اهل زماننا بالغين حد التواتر وهؤلاء قد اخبروا ان كل واحد من الطبقات الماضية هكذا كانوا حصل العلم بان الطبقات الماضية هكذا كانوا على هذه الصفة الثاني لو فرضنا ان بعض الطبقات الماضية كانوا اقل من عدد التواتر وجب ان يشتهر ذلك وان يصل ذلك الخبر الينا فلما لم يصل هذا الخبر الينا علم ان المخبرين عن هذا الخبر في جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر فثبت بما ذكرنا حصول التواتر في نص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على امامة علي بن ابي طالب كرم الله وجهه وخبر التواتر يفيد العلم وذلك يفيد المطلوب الشبهة الرابعة ان الامام منصوص عليه من قبل الله ومن قبل رسوله ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون الامام هو علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه والفرق بين هذه الشبهة وبين الشبهة الثانية انهم في الشبهة الثانية بينوا انه لا يجوز ان تكون البيعة طريقاً الى ثبوت الامامة واما هاهنا فانهم لا يقولون

البيعة لا يجوز ان يكون طريقاً الى الامامة بل قالوا هب ان البيعة
يجوز ان يكون طريقاً الى الامامة الا انا نقيم الدلالة على ان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم نص على امامة من يكون اماماً بعده ثم
نستخرج من هذا ان ذلك المنصوص عليه لابد وان يكون هو علي رضي الله
تعالى عنه اما قلنا انه عليه الصلاة والسلام نص على امامة من كان
اماماً بعده لوجوه الاول ان النبي عليه الصلاة والسلام لم يخرج قط
عن المدينة الا وقد استخلف عليها رجلا وانما كان يفعل ذلك لئلا
يختل امر الرعية وهذا المعنى بعد الموت اهم لان رعاية المصالح في وقت
الغيبة وان كانت شاقة الا انها ممكنة واما رعايتها بعد الموت فغير
ممكنة فلما لم يترك الرسول الاستخلاف وقت الغيبة القليلة فكيف
يجوز ان يترك وقت الغيبة العظمى وهي الموت الثاني ان النبي عليه الصلاة
والسلام قال انما انا لكم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدكم الى الغائط
فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها فلما انه يجب على الوالد المشفق
رعاية مصالح اولاده حال حياته فكذلك يجب عليه رعاية مصالحهم
بعد وفاته لئلا يضيعوا ومعلوم انه لو لم يستخلف ولم ينص على احد
لضاعوا في دينهم ودنياهم فوجب القطع بانه نص على من يكون
بعده اماماً الثالث ان النبي عليه الصلاة والسلام بلغ في الشفقة
على الامة وفي ارشادهم الى الاصلح ان علمهم في كيفية الاستنجاء ثلثين
ادباً ومن المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المناصب
في الدين والدنيا بعد الرسالة اعظم من سائر المصالح فلما علم في
اخس المصالح وادونها رتبة وهو الاستنجاء ثلثين ادباً فكيف يليق به
انه يهمل امر الامامة بالكلية مع انها اعظم المناصب في الدين والدنيا
الرابع انه عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا حتى صار امر الدين
كاملا كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة
اعظم اركان الدين وهذا يقتضي ان امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى

نبع المقالة

انما

انما يحصل اذ قلنا انه نص على امامة شخص بعينه فثبت بمجموع ما ذكرنا
انه عليه الصلاة والسلام نص حال حياته على امامة من يكون اماماً
بعده فنقول ذلك الشخص لا يجوز ان يكون هو ابو بكر رضي الله تعالى عنه
اذ لو كان كذلك لكان توقيف الامر على البيعة من اعظم المعاصي ولك
يقدح في امامته فلما ثبت انه ليس ابو بكر ولا العباس ايضاً ثبت انه
علي بن ابي طالب لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة الشبهة الخامسة
ان علياً رضي الله تعالى عنه افضل الخلق بعد الرسول عليه الصلاة والسلام
والافضل يجب ان يكون اماماً اما المقدمة الاولى فسيجيء تقريرها بعد
ذلك ان شاء الله تعالى واما المقدمة الثانية فالدليل على صحتها ان من
جعل اماماً لغيره فقد جعل متبوعاً لذلك الغير وجعل الاكمل تبعاً
للانقص قبيح في العقول الا ترى ان من بنى مدرسة فجعل واحداً من
اوساط الفقهاء مدرساً فيها ثم امر ابا حنيفة والشافعي رحمهما الله
ان يجلسا في درسه وان يكونا من اتباعه واشياعه فان كل احد يذمه
عليه ويلومه ويقول انك جعلت الكامل تبعاً للناقص وهذا قبيح في
العقول واذا ثبت ان علياً رضي الله تعالى عنه افضل الخلق وثبت ان
الافضل هو الامام ثبت ان علياً هو الامام بعد الرسول عليه الصلاة
والسلام الشبهة السادسة قالوا ان علياً رضي الله تعالى عنه اعلم الصحابة
واشجعهم واشدهم التصاقاً برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فوجب ان يكون هو القائم مقامه اما انه اعلم واشجع فسيأتي الدليل
عليه واما انه اشد التصاقاً برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فهو ظاهر اما من حيث النسب فظاهر واما من حيث الصهرية فكذلك
فاذا ثبت هذا وجب ان يكون هو الامام لان الامام هو الذي يؤتم به
ويقتدى به وهذا لا يتأتى الا بسبب العلم والشجاعة فاذا كان علمه و
شجاعته اكثر كان الاقتداء به اولى الشبهة السابعة قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة اولي الامر جزماً فوجب

في اولي الامر الا يأمر الا بالطاعة اذ لو جاز ان يأمر بالمعصية مع ان الله
تعالى يأمرنا بطاعته مطلقاً لكان قد امرنا على هذا التقدير بالمعصية
وذلك باطل اذا ثبت هذا علمنا ان اولي الامر الذي امرنا الله تعالى بطاعته
لا يأمر الا بالطاعة وهذا يقتضي ان المراد باولي الامر في هذه الاية شخص
واجب العصمة فثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وكل من
قال بذلك قال انه علي بن ابي طالب الشبهة الثامنة ان ابا بكر والعباس
رضي الله تعالى عنهما ما كانا صالحين للامامة فتعين ان يكون الامام
هو علي رضي الله تعالى عنه انما قلنا انهما ما كانا صالحين للامامة
وذلك لانهما كانا كافرين في اول الامر وكل من كفر بالله طرفة عين
لم يصلح للامامة ثم الدليل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات
فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين وجه الاستدلال به ان لفظ العهد مطلق وذكر الامامة
قد جرى قبل ذلك فوجب ان يكون المراد من هذا العهد هو الامامة
اذا ثبت هذا فنقول كل من كان كافراً فهو ظالم لقوله تعالى ان الشرك لظلم
عظيم ولقوله تعالى والكافرون هم الظالمون واذا ثبت هذا فنقول
كل شخص اتصف بالكفر فهو في تلك الحالة متصف بالظلم فكان
في ذلك الوقت موصوفاً بانه ظالم فوجب ان يصدق عليه في ذلك الوقت
بانه لا ينال عهدي الظالمين وقولنا فلان لا ينال عهد الامامة كلام يتناول
الوقت الماضي وجملة الاوقات المستقبلة بدليل صحة استثناء جميع
الاوقات عنه فيقال هذا الظالم الكافر لا ينال عهد الامامة الا بعد كفره
وظلمه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فثبت
ان الكافر حال ما كان موصوفاً بكفره صدق عليه انه لا ينال عهد الامامة
البتة في شيء من اوقات وجوده لا حال كفره ولا بعد كفره واذا ثبت
هذا ظهر ان كل من كفر بالله طرفة عين فانه لا ينال عهد الامامة بمقتضى
هذه الاية وثبت ان ابا بكر وعمر والعباس كانوا قبل ظهور دين محمد

عليه

عليه الصلاة والسلام على الكفر فوجب ان يخرجوا عن صلاحية الامامة
واذا خرجوا عن هذه الصلاحية تعين علي بن ابي طالب للامامة
واعلم ان هذه الاية كما دلت على ان علياً رضي الله تعالى عنه هو الامام
بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فكذلك يدل على انه لم يكفر
طرفة عين بالله اذ لو كان قد كفر بالله في اول عمره لزم بحكم هذه الاية
ان لا يكون اهلا للامامة وثبت ان ابا بكر والعباس ليسا اهلا للامامة
بمقتضى هذه الاية فكان يلزم خروج ابي بكر والعباس وعلي عن اهلية
الامامة فكان اجماع الامة على ان الامام بعد الرسول احد هؤلاء الثلثة
باطلا ولما كان الطعن في الاجماع فاسداً وثبت ان ابا بكر والعباس
كانا قد كفرا بالله قبل ظهور دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ثبت
ان علياً لم يكفر قط بالله تعالى حتى لا يلزم الطعن في الاجماع الشبهة التاسعة
التمسك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
امرنا بالكون مع الصادقين والامر بالكون مع الصادقين مشروط
بوجود من نعلم قطعاً انه من الصادقين والذي نعلم قطعاً انه
من الصادقين هو الذي نعلم منه كونه واجب العصمة فثبت ان الخلق
مأمورون بمتابعة شخص واجب العصمة واذا ثبت ذلك ثبت ان الامام
هو علي رضي الله تعالى عنه بالوجه الذي قررناه في الطرف المتقدم الشبهة
العاشرة التمسك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله وهذه الاولوية مطلقة فوجب حملها على الكل دفعاً
للاجمال وايضاً يصح استثناء اي وصف اريد كقوله واولو الارحام
بعضهم اولى ببعض الا في كونه قائماً مقامه بعد موته والا في التصرف
في اتباعه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان هذا اللفظ
يتناول الامامة اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان ابا بكر ما كان من اولي
الارحام لمحمد عليه الصلاة والسلام وكان علي كذلك فكان
علي رضي الله تعالى عنه اولى بالامامة الشبهة الحادية عشرة التمسك

بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاستدلال بالاية انه نقول
هذه الاية تدل على امامة شخص معين ومتى كان الامر كذلك وجب
ان يكون ذلك الشخص هو على رضى الله تعالى عنه اما بيان المقام الاول
فالدليل عليه ان لفظة الولي مستعمل فى معنيين احدهما المتصرف
كقوله عليه الصلاة والسلام ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها
والثانى المحب والناصر كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض ويجب ان لا يكون حقيقة فى معنى اخر تقليلا للاشتراك
اذا ثبت هذا فنقول الولي المذكور فى هذه الاية ليس بمعنى الناصر
فوجب ان يكون بمعنى المتصرف انما قلنا انه ليس بمعنى الناصر لان الولى
المذكور فى هذه الاية غير عام فى حق كل المؤمنين لانه تعالى ذكره بكلمة
انما وكلمة انما للحصر قال الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة
للكاثر واما الولاية بمعنى النصرة فهى عامة فى حق كل المؤمنين
بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويلزم من
صحة هاتين المقدمتين القطع بان الولاية المذكورة فى هذه الاية ليس
بمعنى النصرة واذا ابطل هذا المعنى وجب ان يكون المراد من الولاية المذكورة
فى هذه الاية التصرف فصار معنى الاية انما المتصرف فيكم ايها الامة
الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذى وكذى والمتصرف فى كل الامة
هو الامام فثبت ان هذه الاية دالة على امامة شخص معين واذا ثبت
هذا فنقول وجب ان يكون ذلك الشخص هو على رضى الله تعالى عنه ويدل
عليه وجهان الاول ان الامة مجمعة فى هذه الاية على قولين منهم من
انها لا تدل على امامة احد ومنهم من قال انها تدل على امامة على رضى الله
تعالى عنه وليس فى الامة احد يقول انها تدل على امامة غيره فلما ثبت دلالتها
على اصل الامامة وجبت دلالتها على امامة على بن ابى طالب اذ لو دلت
على امامة غيره كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل الثانى

انه

انه اتفق ائمة التفسير على ان المراد بقوله تعالى الذين يقيمون الصلوة
على بن ابى طالب فلما دل قوله انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون
بكذى على امامة من كان مرادا بقوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة
وثبت ان المراد بذلك هو على رضى الله تعالى عنه ثبتت دلالة هذه الاية
على امامة على بن ابى طالب الشبهة الثانية عشرة التمسك بقوله عليه السلام
من كنت مولاه فعلى مولاه والكلام فى التمسك بهذا الخبر مبني على مقامين
الاول تصحيح اصل الخبر واقوى ما قيل فيه ان الامة فى هذا الخبر على
قولين منهم من تمسك به فى اثبات فضيلة على رضى الله تعالى عنه ومنهم
من تمسك به فى اثبات امامته وذلك يقتضى اتفاقهم على قبوله وكل
خبر اجمعت الامة على قبوله وجب القطع بصحته واما المقام الثانى
وهو التمسك به على الامامة فهو من وجهين الاول ان النبى عليه الصلاة
والسلام قال اولا الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت
مولاه فعلى مولاه واعلم ان التمسك بهذا الوجه موقوف على مقدمات ٣
المقدمة الاولى ان لفظة المولى يحتمل الاولى والدليل عليه قوله تعالى
مأواكم النار هى مولاكم قال المفسرون معناه النار اولى بكم فدل هذا
على ان لفظة المولى يحتمل الاولى المقدمة الثانية ان المراد من قوله
عليه الصلاة والسلام من كنت مولاه فعلى مولاه معناه من كنت اولى
به فعلى اولى به والدليل عليه ان لفظة المولى تحتمل الاولى فان لم يحتمل
لفظة المولى معنى اخر وجب حمله هنا على الاولى وان احتمل معنى اخر
سوى الاولى فنقول فعلى هذا التقدير لفظ المولى يكون مجملا محتاجا الى
البيان والتفسير والكلام المذكور فى مقدمته وهو ذكر الاولى يصلح
بيانا له فوجب ان يكون هذا المجمل مفسرا بما ذكر فى المقدمة ازالة للاجمال
فثبت انه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى اخر سوى الاولى او غير محتمل له
فانه يجب ان يكون المولى مفسرا هاهنا بالاولى المقدمة الثالثة لما ثبت
ان المراد من قوله عليه الصلاة والسلام من كنت مولاه فعلى مولاه

من كنت اولى به فعلي اولى به فنقول هذا يدل على الامامة لان قوله من
كنت اولى به فعلي اولى به وجب حمله على ثبوت الاولوية في جميع الاشياء
بدليل صحة الاستثناء وبدليل دفع الاجمال ومعنى الاولوية ان نفاذ
حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولا معنى للامامة
الا هذا فثبت بهذا دلالة هذا الخبر على امامة علي بن ابي طالب رضي الله
تعالى عنه الوجه الثاني في بيان دلالة هذا الخبر على الامامة ان لفظ المولى
في اللغة جاء بمعنى المعتق والمعتق وابن العم والحليف والناصر والمتصرف
ودل الاجماع على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم والحليف
ولا يجوز ان يكون المراد الناصر لانه يصير التقدير من كنت ناصرا له
فعلي ناصر له وهذا غير جائز لان هذا المعنى في غاية الظهور فلا يليق
بالرسول عليه الصلاة والسلام ان يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى
ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد به المتصرف فيصير المعنى من كنت
متصرفا فيه كان علي متصرفا فيه ولا معنى للامامة الا ذلك فثبت ان
هذا الخبر يدل على امامته الشبهة الثالثة عشرة التمسك بقوله عليه الصلاة
والسلام انت مني بمنزلة هرون من موسى اما بيان صحة هذا الخبر فكما
تقدم ذكره في خبر المولى قلنا الاستدلال به على الامامة فهو مبني على مقدمات
اولها ان هرون عليه السلام كان خليفة لموسى عليه السلام بعد موته
والدليل عليه انه كان خليفة له حال حياته فوجب ان يكون خليفة
له بعد موته بتقدير ان يبقى انما قلنا انه كان خليفة له حال حياته لقوله
تعالى وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي وانما قلنا انه لما كان
خليفة له حال حياته وجب ان يكون هارون بحيث لو بقي بعد وفاة موسى
لكان خليفة له لانه لو لم يكن كذلك لاقتضى ذلك انعزال هرون عليه السلام
عن تلك الخلافة وهذا الانعزال مشتمل على الاهانة والاذلال وذلك
لا يليق بمنصب النبوة التي كانت حاصلة لهارون عليه السلام وثانيها
ان المنازل قسمان منها ما حصل ومنها كونه بحيث لو بقي لحصل

مثاله للابن مع الاب حالتان احديهما ما اذا مات الاب واخذ الابن
ميراثه والثانية اذا لم يمت الاب بعد ففي هذه الحالة الابن وان لم ياخذ
ميراثه لكنه حصل للابن في هذه الساعة كونه بحيث لو مات الاب
لاخذ ميراثه فكونه بهذه الحيثية وبهذه الحالة حكم حاصل في الحال
اذا ثبت هذا فنقول ان هرون عليه السلام لما توفي قبل موسى عليه السلام
لم يصر خليفة له بعد وفاته ولكنه كان بحال لو بقي بعد موسى عليه السلام
لكان خليفة له بعد وفاته فكونه هرون عليه السلام بهذه الحيثية
وبهذه الحالة صفة من صفات هرون عليه السلام ومنزلة من منازله
وهي منزلة متحققة حاصلة في الحال وثالثها ان قوله عليه الصلاة والسلام
انت مني بمنزلة هرون من موسى يتناول جميع المنازل ويدل عليه وجهان
الاول لو كان المراد منزلة واحدة مع انها غير مذكورة لصار هذا الحديث
مجملا والاجمال خلاف الاصل فوجب حمل اللفظ على كل المنازل دفعا
للاجمال والثاني انه عليه الصلاة والسلام قال في اخر هذا الخبر الا انه
لا نبي بعدي وهذا يدل على ان المراد من الخبر اثبات جميع المنازل سوى هذه
المنزلة الواحدة اذا ثبت هذه المقدمات الثلاثة فنقول الخبر دل على ان
جميع المنازل الحاصلة لهارون من موسى كان حاصلا لعلي من محمد
عليه الصلاة والسلام وثبت ان من منازل هرون من موسى كون هرون
بحيث لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان خليفة له فوجب ان يكون
من جملة منازل علي من محمد عليه الصلاة والسلام انه بحيث لو عاش
بعد محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لكان خليفة له لكنه عاش بعد محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم فوجب ان يكون خليفة له فثبت ان هذا الخبر نص
في امامة علي بن ابي طالب لا يقال هذا الخبر نزل في واقعة طعن المنافقين
في قصة تبوك لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الشبهة الرابعة
عشرة ان الامة مجمعة على انه عليه الصلاة والسلام استخلف عليا
رضي الله تعالى عنه على المدينة في غزوة تبوك ثم انه ما عزله عنه فوجب

ان يبقى خليفة على المدينة بعد موته واذا كان خليفة له على المدينة
بعد موته كان خليفة له في كل الامة لانه لا قائل بالفرق الشبهة الخامسة
عشرة انهم نقلوا عن ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم افعالا
طاعنة في صحة الامامة واذا بطلت امامتهم بهذا الطريق ثبت القول
بامامة علي رضي الله تعالى عنه ضرورة انه لا قائل بالفرق وتلك المطاعن مذكورة
في الكتب المبسوطة والجواب اعلم انا لما اوردنا اكثر ما يتمسك به القوم
في مذهبهم فلنذكر نحن ايضا بعض ما نتمسك به في اثبات امامة
ابي بكر رضي الله تعالى عنه ثم نرجع الى الجواب عن شبهاتهم فنقول
لنا في المسئلة وجوه اخر من الدلائل سوى ما ذكرناه الحجة الاولى التمسك
١٠
بقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم فقوله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات صيغة جمع واقلها ثلثة فقد وعد الثلثة فما فوقها من
اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ان يستخلفهم في الارض ويمكنهم
من دينهم الذي ارتضى لهم وكل ما وعد الله به فقد فعله ولم يوجد
الاستخلاف في الخلفاء الاربعة فوجب القطع بانها هي التي وعد الله بها
في هذه الاية وانتي عليها او عظمها وهذا يوجب القطع بصحة خلافة
هؤلاء الاربعة الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم بقوله تعالى او يسلمون
فان الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما — تطيعوا يؤتكم ﷲ
وجه الاستدلال بالاية ان الداعي لهؤلاء الاعراب اما محمد عليه الصلوة
والسلام واما احد الخلفاء الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان رضي الله
تعالى عنهم واما ان يكون الداعي هو علي رضي الله تعالى عنه واما ان يكون
الداعي من كان بعد علي لا جائز ان يقال الداعي هو محمد عليه الصلوة
والسلام لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها
ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم

قال

قال الله من قبل ولا جائز ان يكون المراد هو علي رضي الله تعالى عنه لانه
تعالى قال في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي
رضي الله تعالى عنه بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قتال بسبب
طلب الاسلام بل كانت محارباته بسبب طلب الامامة ولا جائز ان يكون
المراد من كان بعد علي رضي الله تعالى عنه لانهم كانوا عندنا على الخطاء
وعند الخصم على الكفر وعلى التقديرين فلا يليق بهم قوله تعالى فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون المراد به احد الخلفاء
الثلثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم وعلى هذا التقدير
يكون الاية دالة على صحة خلافة احد هؤلاء الثلاثة ومتى صحت
خلافة احدهم صحت خلافة الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق
الحجة الثالثة لو كانت خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه باطلة لما كان
ممدوحا معظما عند الله تعالى وقد كان كذلك فوجب القطع بصحة
خلافته اما الملازمة فظاهرة والخصم يوافق عليه واما قلنا انه ممدوح
معظم عند الله تعالى لوجوه احدها قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة وهو كان ممن بايع تحت الشجرة فوجب
ان يكون ممن رضي الله تعالى عنهم وثانيها قوله تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله تعالى
عنهم ورضوا عنه ولا شك انه كان من السابقين الاولين فانا وان
اختلفنا في انه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل الا ان لفظ السابقين
يفيد كل من كان له سبق في الدين ولولا ان المراد ذلك والا لما دخل فيه
الانصار واذا ثبت انه من السابقين وجب ان يدخل تحت قوله رضي الله
تعالى عنهم ورضوا عنه وثالثها قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف
يرضى فنقول اتفق الاكثرون من اهل التفسير ان المراد من هذه الاية

هو ابو بكر رضى الله تعالى عنه ونحن مع هذا نقيم الدلالة فنقول انه تعالى
وصف الشخص المراد من هذه الاية بانه اتقى واذا كان اتقى كان اكرم
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله لابد وان يكون
افضل فثبت ان المراد من هذه الاية شخص هو افضل الخلق واجمعت
الامة على ان افضل الخلق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
اما ابو بكر واما على رضى الله تعالى عنهما فاذن هذه الاية مختصة اما بابى بكر
واما بعلى ولاجائز ان تكون نازلة فى حق على لان الشخص المراد من هذه
الاية موصوف بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده نعمة تجزى وعلى
رضى الله تعالى عنه ما كان كذلك لان عليا انما نشاء فى تربية محمد
عليه الصلاة والسلام وبطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى واما
ابو بكر رضى الله تعالى عنه فانه ما كان للنبى عليه الصلاة والسلام فى حقه
نعمة تجزى بلى كان له فى حقه نعمة الارشاد الى الدين الا ان هذه النعمة لا تجزى
بدليل انه تعالى حكى عن الانبياء عليهم السلام انهم كانوا يقولون
لامتهم وما اسئلكم عليه من اجر ان اجرى الا على رب العالمين فلم يقل
تعالى وما لاحد عنده من نعمة بل قال وما لاحد عنده من نعمة تجزى
فبهذا القيد خرج على رضى الله تعالى عنه عن ان يكون مرادا بهذه الاية فبقى
ان يكون المراد بالاية هو ابو بكر رضى الله تعالى عنه اذا ثبت هذا فنقول دلت
الاية ايضا على انه افضل الخلق فانه تعالى لما وصفه بانه اتقى والاتقى افضل
وجب ان يكون افضل الخلق ودلت الاية ايضا على انه تعالى راض عنه
فى الحال وفى المستقبل لانه تعالى قال ولسوف يرضى وكلمة سوف مختصة
بالاستقبال وهذا يدفع سؤال من قال لعله تعالى كان راضيا عنه فى تلك
الحالة ثم زال الرضا عنه وقت اشتغاله بالخلافة لانه تعالى بين بقوله ولسوف
يرضى بقاء ذلك الرضوان فى المستقبل فثبت بمجموع ما ذكرنا انه لو كانت
خلافته باطلة لما كان مرضيا عند الله تعالى فى الحال وفى الاستقبال وثبت
انه مرضى عند الله فى الحال والاستقبال فوجب القطع بصحة خلافته

الحجة

الحجة الرابعة قال بعضهم رأيت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانوا
يقولون له يا خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى بن ابى طالب
كان يخاطبه بهذا الخطاب والخصم ساعد عليه الا انه يحمله على التقية
ثم رأينا انه تعالى وصف الصحابة بالصدق فقال للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الى قوله واولئك هم الصادقون
فلما ثبت انهم خاطبوه بخليفة رسول الله واخبر الله عن كونهم صادقين
لزم الحكم بانه كان خليفة لرسول الله حقا وهذا الوجه قريب الحجة الخامسة
لو كانت الخلافة حقا لعلى رضى الله تعالى عنه لكان اما ان يقال الامة اعانوه
على طلب هذا الحق او ما اعانوه فان كان الاول وجب عليه ان يكون
قد طلبه لانه اذا لم يطلبه مع القدرة على الطلب كان كل التقصير محالا
عليه وان قلنا انهم ما اعانوه بل خذلوه لزم ان يقال ان هذه الامة كانت شر الامم
لكنه تعالى وصف هذه الامة بكونها خير الامم قال تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فوصفهم بكونهم امرين
بالمعروف ناهين عن المنكر ولو انهم خذلوا عليا وما اعانوه على طلب حقه
لكانوا شر امة ولما كانوا امرين بالمعروف ولا ناهين عن المنكر وكل ذلك
باطل الحجة السادسة التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين
من بعدى ابى بكر وعمر وعثمان وقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا صيغة
امر وهى اما للوجوب او للندب وعلى التقديرين فانه يدل على جواز الاقتداء
بهما فى الاحكام ولو كانا على الخطاء والضلال لما جاز ذلك والشيعة طعنوا
فيه من وجوه احدها انه خبر واحد فلا يكون حجة وثانيها ان هذا لو صح
لكان نصا فى ثبوت امامته ولكان يجب عليه يوم السقيفة ان لا يوقف
امامته على البيعة وثالثها لعله عليه الصلاة والسلام قال اقتدوا باللذين
من بعدى ابا بكر وعمر فامر ابا بكر وعمر بالاقتداء باللذين يبقيان بعده وهو
كتاب الله وعترته كما ذكره فى خبر اخر والجواب عن الاول ان امر هؤلاء
الشيعة عجيب فانهم اذا وجدوا خبرا يقوى مذهبهم كخبر المولى

وخبر المنزلة زعموا انه متواتر واذا وجدوا خبرا يقوي قولنا زعموا
انه خبر واحد وليس بصحيح وهذا يجري مجرى التحكم لا يقال الاخبار الواردة
في حق علي اقوى لان بني امية مع قوة سلطنتهم بالغوا في اخفاء
مناقب علي رضي الله تعالى عنه فلولا قوتها والا لما بقيت مع هذا المبطل
القوي لانا نقول هذا معارض بما ان الروافض كانوا في جميع الاعصار
مبالغين في القاء الشبهات في فضائل ابي بكر رضي الله تعالى عنه فلولا
قوتها والا لما بقيت بل الترجيح من هذا الجانب فان الانسان حريص على
ما منع فان ملوك بني امية كلما كان اجتهادهم في اخفاء مناقب
علي اكثر كانت الدواعي اشد توفرا على نقلها اما الروافض فانهم بالقوا
الشكوك والشبهات في فضائل ابي بكر رضي الله تعالى عنه وذلك يوجب
وهنها وضعفها فلما بقيت مع ذلك المانع القوي علمنا انها في غاية الصحة
قوله لو صح هذا الخبر لكان نصا في امامته قلنا لا نسلم لاحتمال انه يكون
هذا دليلا على وجوب الاقتداء بهما في الفتوى او في الرأي والمشورة
واذا كان هذا محتملا لم يكن ذلك نصا في ثبوت الامامة بلى يدل على ان
الامامة الحاصلة بالبيعة حقة لانها لو كانت باطلة لما امرنا الرسول
باتباع المبطل قوله لعل الرواية اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر
قلنا فتح باب امثال هذه التجويزات يفضي الى سقوط الوثوق بالقرآن وبجميع
الاخبار فان الاستدلال بالدلائل اللفظية لا يتم الا بعد الاعراب فاذا وجهنا
الطعون الى الاعرابات سقط التمسك بالكل الحجة السابعة روى
سفينة انه عليه الصلاة والسلام قال الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم تصير ملكا عضوضا وصف القائمين بهذا الامر في مدة ثلثين
سنة بعده بالوصف الدال على التعظيم والمدح ووصف من جاء
بعد ذلك بالوصف الدال على انهم ارباب الدنيا لا ارباب الدين وفي ذلك
نص على صحة خلافة الخلفاء الاربعة لا يقال هذا خبر واحد قلنا
عندنا الامامة من فروع الدين فلا يمتنع اثباتها بخبر الواحد ثم اذا انصفنا

لم

لم نجد هذا الخبر اقل مرتبة من خبر المولى وخبر المنزلة الحجة الثامنة
ابو بكر افضل الخلق والافضل هو الامام انما قلنا هو الافضل لوجوه احدها
التمسك بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى وقد مر تقريره وثانيها الخبر المشهور
وهو قوله عليه الصلاة والسلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد
بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وثالثها الخبر المشهور وهو
قوله عليه الصلاة والسلام لابي بكر وعمر هذان سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين واذا ثبت انه افضل وجب ان يكون هو الامام
للوجه الذي تمسك به الخصم وايضا الخصم يوافق في هذه المقدمة
الحجة التاسعة انه عليه الصلاة والسلام استخلفه على الصلوة ايام مرضه
وما عزله عن ذلك فوجب ان يبقى بعد موته خليفة له في الصلوة
واذا ثبت خلافته في الصلوة ثبت خلافته في سائر الاصول ضرورة
انه لا قائل بالفرق وهذا الوجه هو الذي تمسك به امير المؤمنين علي بن
ابي طالب رضي الله تعالى عنه في اثبات امامته حيث قال لا اقيلك
ولا استقيلك قدمك رسول الله عليه الصلاة والسلام في ديننا
افلا نقدمك في امور دنيانا قالوا لم يثبت انه عليه الصلاة والسلام
استخلفه في امر الصلوة مدة مرضه قلنا هذه القضية لا يمكن ان
يتوسل اليها الا بالروايات والكتب الصحيحة في الاخبار ناطقة بذلك
مثل صحيح البخاري وغيره فكيف يمكن مدافعته بمجرد التشهي الحجة العاشرة
ان حصول الامامة اما النص واما الاختيار وبطل القول بالنص على ما سيأتي طريق م
دلائله ان شاء الله تعالى فبقي القول بالاختيار وكل من قال طريقة الاختيار
قال الامام هو ابو بكر رضي الله تعالى عنه فوجب القطع بصحة
امامته ضرورة انه لا قائل بالفرق واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع
الى الجواب عن الشبهات اما الشبهة الاولى وهي قولهم اجمعت
الامة على ان الامام اما علي او ابو بكر او العباس وابو بكر والعباس
لم يصلحا للامامة لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وهما كانا

واجبي العصمة فلم يصلحا للامامة فتعين علي للامامة فالجواب
هب ان الامة اجمعت على ان الامام احد هؤلاء الثلثة فلم قلتم
الاجماع حجة قالوا لانا دللنا على ان الزمان لا يخلو عن وجود المعصوم
فاذا اجمعت الامة اشتمل اجتماعهم على قوله وقوله حق والمشتمل
على الحق حق فكان اجماع الامة حقا من هذا الوجه قلنا لا نسلم ان
الزمان لا يخلو عن وجود المعصوم وقد بينا ضعف دليلكم فيه سلمنا
ذلك لكن لا يلزم من هذا ان الاجماع حجة لاحتمال ان الامام خاف القوم
فوافقهم على باطلهم على سبيل التقية والخوف واذا كان الامر كذلك
لم يلزم من هذا القدر ان الاجماع حجة واما الشبهة الثانية وهي
قولهم لو كان ابو بكر اماما لكانت امامته اما ان تثبت بالنص او
بالبيعة والشبهات التي ذكرتموها في ابطال البيعة قد سبق الجواب
قلنا انما حصلت امامته بالبيعة صح
عنها واما الشبهة الثالثة وهي ادعاء النص الجلي فجوابها انا لا نسلم
ان الرواة كانوا في جميع الاعصار بالغين الى حد الكثرة المعتبرة في التواتر
قوله لو كان في حد الاحاد في بعض الاعصار لاشتهر نواح ان الامر كذلك
قلنا الجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم انه يجب ان يشتهر ذلك
والدليل عليه ان كثيرا من الاراجيف الكاذبة قد اشتهرت الان في الشرق
والغرب ولا نعلم ان زمان ذلك الوضع اي زمان كان ولا ان ذلك الواضع
من كان وايضا فان هذا النص الجلي لم يصل خبره الى المخالفين حتى
انا نحلف بالله وبكل الايمان التي لا مخارج عنها ان خبر هذا النص لم يؤثر
في قلوبنا ولم يفد لنا ظن الصحة فضلا عن القطع فاذا جاز وقوع
هذا النص مع عظم مرتبته ولم يصل خبره الينا فلم لا يجوز ان يقال
ان رواة هذا الخبر كانوا في حد الاحاد الا ان هذا الخبر لم يصل اليكم
الثاني هب انه يجب ان يشتهر لكنه مشهور عند اهل العلم ان
واضع هذا المذهب اعني ادعاء النص الجلي هو ابن الراوندي وابو
عيسى الوراق وامثالهما من المستهزئين بالدين ثم ان هؤلاء الروافض

لشرة شغفهم بتقرير مذهبهم قبلوا تلك الاكاذيب ورووها في الاسلاف
للاخلاف ثم الذي يدل على انه كذب محض وجوه الاول ان هذا النص
الجلي الذي لا يحتمل التأويل لو حصل لكان يقال اما انه عليه الصلاة
والسلام ما اوصله الى اهل التواتر او ما اوصله اليهم فان كان قد اوصله
الى اهل التواتر كان قد شاع واستفاض ووصل الى جمهور الامة ولو
كان كذلك لامتنع على الاعداء اخفاء مثل هذا النص ولو كان كذلك
لامتنع اطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول ومبالغتهم في تعظيم
اوامره ونواهيه على ظلم علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه ومنعه
من حقه فانه طالب الامامة هب انه ينكر هذا النص الا ان من لم يكن
طالبا للامامة فما الذي يحمله على انكار هذا النص وعلى القاء النفس
لا يكرم في العذاب العظيم من غير غرض يرجع اليه في الدنيا والاخرة
واما ان قلنا انه عليه الصلاة والسلام ما اوصل هذا النص الجلي
الى اهل التواتر فحينئذ لا يكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة فيسقط
هذا الكلام بالكلية الثاني انه لم ينقل عن علي رضي الله تعالى عنه
انه ذكر هذا النص الجلي في شيء من خطبه ومناشداته مع انه ذكر
خبر الموالي وخبر المنزلة وتمسك بجميع الوجوه فلو كان هذا النص
الجلي موجودا لكان اعظم من سائر الوجوه فكيف يليق بالعاقل
ان يترك التمسك بالحجة القاطعة ويعول على الوجوه الخفية المحتملة
الثالث انه لو كان هذا النص موجودا لعرفناه ونحن لا نعرفه فهو غير
موجود بيان الملازمة انه لو جاز وجوده مع انه لا يصل خبره الينا
لجاز ان يقال القران قد عورض ولم يصل خبره الينا وانه عليه الصلاة
والسلام نسخ صوم رمضان والتوجه الى الكعبة ولم يصل خبره الينا
وهذا يفضي تشويش الشريعة بالكلية ولا شك في بطلانه لا يقال الفرق
بين الصورتين انه كان للقوم في اخفاء هذا النص غرض وهو ان يكونوا
هم الملوك والامراء وليس لهم في اخفاء ما ذكرتموه غرض لانا نقول

انه لا يلزم من عدم غرض معين عدم سائر الاغراض فعليكم ان تبينوا
انه لم يوجد في هذه الصور شيء من الاغراض الاخر واما الشبهة الرابعة
وهي قولهم انه وجد النص على امامة شخص بعينه ومتى كان
كذلك كان ذلك الشخص هو علي بن ابي طالب فنقول لا نسلم انه وجد
النص على شخص بعينه والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجه واحد
وهو انه يحتمل ان يقال ان الله تعالى علم انه لو نص على شخص معين
لاستنكفوا عن طاعته ولتمردوا وكيف يبعد ذلك والروافض يقولون
انه تعالى لما نص على امامة علي رضي الله تعالى عنه تمرد القوم وابوا طاعته
واظهروا منازعته ومخالفته واذا ثبت هذا فنقول المقصود من نصب الامام
رعاية مصلحة الخلق فلما علم الله تعالى ان التنصيص لا الى الفتنة واثارة يفضي
المفسدة كان الاصلح ترك التنصيص وتفويض الامر الى اختيارهم
وبهذا التقدير يسقط كل ما ذكروه واما الشبهة الخامسة وهو ان عليا
رضي الله تعالى عنه افضل والافضل هو الامام قلنا اصحابنا عارضوا
هذا بان ابا بكر رضي الله تعالى عنه افضل والافضل هو الامام وبالجملة
فسيجيء مسئلة التفضيل ان شاء الله تعالى سلمنا ان عليا رضي الله تعالى
افضل فلم قلتم ان الافضل هو الامام ولم لا يجوز امامة المفضول
مع وجود الفاضل بيانه ان المفضول اذا كان موصوفا بالصفات
المعتبرة في الامامة ولكنه كان اقل درجة في الفضائل من غيره الا
انا نعلم ان الامامة لو فوضت الى ذلك الافضل لحصل التشويش
والاضطراب ولو فوضت الى هذا المفضول لاستقامت الامور وانتظمت
المصالح فالعقل يقتضي تفويض الامامة الى ذلك المفضول لان المقصود
من نصب الامام رعاية المصالح فاذا كانت رعاية المصالح لا تحصل
الا بتفويض الامامة الى هذا المفضول كان واجبا وكيف لا نقول
ذلك والروافض يقولون ان اكثر الناس كانوا يتعصبون على علي
رضي الله تعالى عنه لانه قتل اقاربهم وهذا السبب انكروا النص

عليه ومنعوه حقه واذا كان كذلك فهم قد اعترفوا بان تفويض
الامامة اليه منشأ للفتن وحينئذ يظهر ما ذكرناه وهذا هو الجواب
بعينه عن الشبهة السادسة واما الشبهة السابعة وهي التمسك
بقوله سبحانه وتعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فنقول لو كان المراد من اولي الامر هو المعصوم لكان ظاهرا لان الامر
بطاعته مشروط بالقدرة على الوصول اليه لكنه غير ظاهر فعلمنا ان
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ليس امرا
بطاعة المعصوم لا يقال نضمر في الاية شيئا والتقدير اطيعوه او اطيعوا الامام
لانا نقول اذا فتحتم باب الاضمار فليس اضماركم اولى من اضمارنا
فانا نقول اطيعوه اذا امركم بالطاعة واما الشبهة الثامنة وهي التمسك
بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فجوابه لم لا يجوز ان يكون ذلك مقصورا
على زمان حصول صفة الظلم والاعتماد في العموم على دليل الاستثناء
معارض بما ان هذا المفهوم محتمل للتقسيم فيقال الظالم لا ينال عهد الامامة
في حال كونه ظالما او في جميع الاحوال ولولا ان ذلك المفهوم مشترك
بين هذين القسمين والا لم يصح تقسيمه اليهما واما الشبهة التاسعة
وهي التمسك بقوله تعالى وكونوا مع الصادقين فجوابه انه لا يمكن حمله
على المعصومين لانهم ليسوا بظاهرين فوجب حمله على مجموع الامة
صونا للفظ عن التعطيل فتصير هذه الاية دليلا لنا على ان الاجماع
حجة واما الشبهة العاشرة وهي التمسك بقوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض فجوابه ان قوله بعضهم اولى ببعض لا يفيد العموم
والاعتماد على دليل الاستثناء معارض بما ذكرناه من صحة التقسيم
واما الشبهة الحادية عشرة وهي التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله فجوابه
لم لا يجوز ان يكون المراد من الولي الناصر قوله الولاية المذكورة في هذه
الاية خاصة والولاية بمعنى النصرة عامة قلنا الولاية بمعنى النصرة
اذا اضيفت الى من سوى علي رضي الله تعالى عنه من الامة كانت مخصوصة

لا محالة بعلي رضي الله تعالى عنه لان الانسان يستحيل ان يصير ناصرا
لنفسه واما اذا لم تكن مضافة الى اقوام معينين كانت عامة فقوله
انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة المذكورة هذا
خطاب مع كل الامة سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فلا جرم
كانت الولاية بمعنى النصرة هاهنا خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة
المذكورة واما قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ليست
الولاية المذكورة فيه مضافة الى اقوام معينين فلا جرم ما كانت
خاصة بقوم معينين فثبت بما ذكرنا انه لا يمتنع ان تكون الولاية المذكورة
في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله مفسرة بمعنى المحبة والنصرة واذا بطلت
هذه المقدمة سقطت هذه الشبهة ثم نقول ان دل ما ذكرتم على ان الولاية
المذكورة في الاية بمعنى التصرف فمعنا ما يبطل ذلك وهو من وجهين
الاول انه يقتضي حصول الامامة لعلي رضي الله تعالى عنه في زمان حياة
محمد عليه الصلاة والسلام وانه باطل والثاني ان قوله تعالى الذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون يشتمل على
سبعة الفاظ من صيغ الجمع فحملها على الشخص الواحد خلاف الاصل
اما الشبهة الثانية عشرة وهي التمسك بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
من كنت مولاه فعلي مولاه فجوابها من وجوه الاول انه خبر واحد قوله
الامة اتفقت على صحته لان منهم من تمسك به في فضل علي رضي الله
تعالى عنه ومنهم من تمسك به في امامته قلنا ندعي ان كل الامة تلقوه
بقبول القطع او قبول الظن الاول ممنوع وهو نفس المطلوب والثاني مسلم
وهو لا ينفعكم في مطلوبكم سلمنا صحة الحديث لكن لا نسلم ان لفظة المولى
يحتمل الاولى والاستدلال بقوله تعالى النار هي مولاكم بمعنى هي اولى بكم
معارض بما انه لا يجوز اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الاخر فيقال
هذا اولى من ذاك ولا يقال هذا مولى من ذاك ويقال هو مولى فلان ولا يقال
هو اولى فلان سلمنا ان المولى يحتمل الاولى لكن لا نسلم انه يجب حمل لفظة المولى

في هذا الحديث على الاولى قوله المولى مجمل والاولى يحتمل ان يكون بيانا فوجب
حمله عليه قلنا هذا دليل ظني فلا يقبل في القطعيات سلمنا بانه محمول
على الاولى لكن لا نسلم انه يجب ان يكون اولى بهم في كل شيء بل يجوز ان
يكون اولى بهم في بعض الاشياء وهو وجوب محبته وتعظيمه والقطع
على سلامة باطنه فانه روي انه عليه الصلاة والسلام انما قال هذا الكلام
عند منازعة جرت بين علي وزيد فقال علي لزيد انت مولاي فقال زيد
لست مولى لك انما انا مولى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال
عليه الصلاة والسلام هذا الكلام عند هذه الواقعة فينصرف
الاولوية الى حكم هذه الواقعة وهو ان من كنت اولى به في المحبة والتعظيم
والقطع على سلامة الباطن فعلي اولى به في هذه الاحكام ثم نقول
حمل اللفظ على ما ذكرناه اولى من حمله على الامامة والا لزم كونه اماما
حال حياة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم نافذ الحكم متصرفا في الامة
ولا شك في بطلان هذا الكلام واما الوجه الثاني من الوجهين
الذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فجوابه انا نحمل لفظة المولى على الناصر
والمعنى ان من كنت ناصرا فعلي ناصر له او المعنى من كنت سيدا له
فعلي سيد له ولا شك ان هذا يفيد التعظيم لما انه يفيد القطع بسلامة
باطن علي رضي الله تعالى عنه عن الكفر والفسق وانه لا يحبه الا من يحب الله
ورسوله وهذا يفيد اعظم المدائح واجل المناصب ومما يدل قطعا
على انه ليس المراد من هذا الخبر تقرير الامامة ان النبي عليه الصلاة
والسلام ما كان يخاف احدا في تبليغ احكام الله تعالى كما قال تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الى قوله والله يعصمك من الناس
فلو كان غرضه تقرير كونه اماما لذكره بلفظ صريح معلوم يعرفه كل احد
فلما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح علمنا انه ليس الغرض من هذا الخبر
ذكر الامامة واما الشبهة الثالثة عشرة فجوابها ان هذا الخبر من باب
الاحاد على ما قررناه فيما تقدم سلمنا صحته لكن لا نسلم انه هو

عليه السلام كان بحيث لو بقي لكان خليفة لموسى عليه السلام فقوله
لانه استخلفه فلو عزله لكان ذلك اهانة في حق هرون عليه السلام
قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال ان ذلك الاستخلاف كان الى زمان
معين فانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء الزمان وبالجملة فهم مطالبون
باقامة الدلالة على لزوم النقصان عند انتهاء هذا الاستخلاف بل
هذا بالعكس اولى لان من كان شريكا لانسان في منصب ثم يصير نائبا
له وخليفة له فان ذلك يوجب نقصان حاله فاذا ازيلت تلك
الخلافة زال ذلك النقصان وعاد ذلك الكمال سلمنا ان هرون
عليه السلام كان بحيث لو عاش لكان خليفة له بعد وفاته لكن لم قلتم
ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى تناول جميع المنازل ودليل الاستثناء
معارض بحسن الاستفهام وحسن التقسيم وحسن ادخال لفظي الكل
والبعض عليه واما الشبهة الرابعة عشرة وهي انه عليه الصلاة والسلام
استخلفه في غزاة تبوك فنقول لم لا يجوز ان يقال كان ذلك الاستخلاف
مقدرا بمدة ذلك السفر فلا جرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء
تلك المدة وايضا انه معارض باستخلاف النبي عليه الصلاة والسلام
ابا بكر رضي الله تع عنه حال مرضه في الصلوة فان انكروا هذا انكرنا
ذلك واما الشبهة الخامسة عشر وهي التمسك بالمطاعن في ابي بكر
وعمر وعثمان رضي الله تع عنهم فجوابها ان ما ذكرناه من الدلائل على
امامة ابي بكر رضي الله تع عنه دلائل يقينية وما ذكرتموه من المطاعن
محتمل والمحتمل لا يعارض اليقين والاستقصاء في تلك التفاصيل
لا يليق بهذا المختصر

الفصل الخامس

في بيان ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله تع عليه وسلم من هو
مذهب اصحابنا ان افضل الناس بعد الرسول صلى الله تع عليه وسلم
هو ابو بكر رضي الله تع عنه وهو قول قدماء المعتزلة ومذهب الشيعة
انه هو علي رضي الله تع عنه وهو قول اكثر المتأخرين من المعتزلة اما اصحابنا

افضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم

بلغ المقابلة

فقد

فقد تمسكوا بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى وبقوله عليه الصلاة والسلام
والله ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين
افضل من ابي بكر وكل ذلك قد مضى تقريره في الفصل المتقدم اما الشيعة
فقد احتجوا على ان عليا رضي الله تع عنه افضل الصحابة بوجوه الحجة
الاولى التمسك بقوله تع قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم وثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله وانفسنا
هو علي كرم الله وجهه ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون نفس علي هو نفس
محمد صلى الله تع عليه وسلم بعينه فلا بد وان يكون المراد هو المساواة
بين النفسين وهذا يقتضي ان كل ما حصل لمحمد صلى الله تع عليه وسلم
من الفضائل والمناقب فقد حصل مثله لعلي ترك العمل بهذا في فضيلة
النبوة فوجب ان تحصل المساواة بينهما في ما وراء هذه الصفة ثم
لا شك ان محمدا صلى الله تع عليه وسلم كان افضل الخلق في سائر الفضائل
فلما كان علي مساويا له في تلك الصفات وجب ان يكون افضل الخلق
لان المساوي للافضل يجب ان يكون افضل الحجة الثانية التمسك
بخبر الطير وهو قوله عليه الصلاة والسلام اللهم ائتني باحب خلقك
اليك ياكل معي هذا الطير والمحبة من الله تع عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم
الحجة الثالثة ان عليا رضي الله تع عنه كان اعلم الصحابة والاعلم افضل
انما قلنا ان عليا كان اعلم الصحابة للاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انه
لا نزاع ان عليا كان في اصل الخلقة في غاية الذكاء والفطنة والاستعداد
للعلم وكان محمد عليه الصلاة والسلام افضل الفضلاء واعلم العلماء
وكان علي في غاية الحرص في طلب العلم وكان محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم في غاية الحرص في تربية علي رضي الله تع عنه وفي ارشاده
الى اكتساب الفضائل ثم ان عليا رضي الله تع عنه بقي من اول صغره في حجر
محمد صلى الله تع عليه وسلم وفي كبره صار ختنا له وكان يدخل
عليه في كل الاوقات ومن المعلوم ان التلميذ اذا كان في غاية الذكاء والحرص

على التعلم وكان الاستاذ في غاية الفضل وفي غاية الحرص على التعليم
ثم اتفق لمثل هذا التلميذ ان يتصل بخدمة هذا الاستاذ من زمان الصغر
وكان ذلك الاتصال بخدمته حاصلاً في كل الاوقات فانه يبلغ ذلك
التلميذ في العلم مبلغاً عظيماً وهذا بيان اجمالي في ان علياً رضي الله تعالى
عنه كان اعلم الصحابة رضي الله تعالى عنهم فاما ابو بكر رضي الله تعالى
عنه فانه انما اتصل بخدمته عليه الصلاة والسلام في زمان الكبر وايضاً
ما كان يصل الى خدمته في الليلة الا زماناً يسيراً اما علي رضي الله تعالى عنه
فانه اتصل بخدمته في زمان الصغر اليوم وقد قيل العلم في الصغر كالنقش
في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر فثبت بما ذكرنا ان علياً كان
افضل من ابي بكر واما التفضيل فيدل عليه وجوه الاول قوله عليه الصلاة
والسلام اقضاكم علي والقضا يحتاج الى جميع انواع العلوم فلما رجحه
على الكل في القضاء لزم انه رجحه عليهم في كل العلوم اما سائر الصحابة
رضي الله تعالى عنهم فقد رجح كل واحد منهم غيره في علم واحد كقوله
افرضكم زيد واقرأكم ابي الثاني ان اكثر المفسرين سلموا ان قوله تعالى وتعيها
اذن واعية نزل في علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه وتخصيصه بزيادة الفهم
يدل على اختصاصه بمزيد العلم الثالث ان عمر رضي الله تعالى عنه امر برجم
امرأة ولدت بستة اشهر فنبهه علي رضي الله تعالى عنه بقوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهراً مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فقال عمر رضي الله تعالى عنه
لولا علي لهلك عمر وروي ان امرأة اقرت بالزناء وكانت حاملة فامر عمر
رضي الله تعالى عنه برجمها فقال علي رضي الله تعالى عنه ان كان لك سلطان
عليها فما سلطانك على ما في بطنها فترك عمر رضي الله تعالى عنه رجمها
وقال لولا علي لهلك عمر فان قيل لعل عمر رضي الله تعالى عنه امر برجمها
من غير تفحص عن حالها فظن انها ليست بحامل فلما نبهه علي رضي الله
تعالى عنه ترك رجمها قلنا هذا يقتضي ان عمر ما كان يحتاط في سفك الدماء

و

وهذا اشد من الاول وروي ايضاً ان عمر رضي الله تعالى عنه قال يوماً
على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فمن غالى في مهر امرأته جعلته في بيت المال
فقامت عجوز فقالت يا امير المؤمنين اتمنع منا ما جعله الله لنا قال الله
تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطاراً
فلا تأخذوا منه شيئاً فقال عمر رضي الله تعالى عنه كلكم افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت فهذه الوقايع وقعت لغير علي رضي الله تعالى عنه
ولم يتفق مثلها لعلي رضي الله تعالى عنه الرابع نقل عن علي رضي الله تعالى عنه
انه قال والله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية
بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بحر ولا بر ولا سهل
ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت
وفي اي شيء نزلت طعن ابو هاشم في هذا فقال التورية منسوخة فكيف
يجوز الحكم بها الجواب من وجوه الاول لعل المراد منه شرح كمال علمه بتلك
الاحكام المنسوخة على التفصيل وبالاحكام الناسخة لها الواردة في القرآن
الثاني لعل المراد ان قضاة اليهود والنصارى متمكنون من الحكم والقضاء
على وفق اديانهم بعد بذل الجزية وكان المراد انه لو جاز للمسلم ذلك
لكان هو قادراً عليه الثالث لعل المراد انه يستخرج من التورية والانجيل
نصوصاً دالة على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك
اقوى في التمسك بها على اليهود والنصارى الخامس انا نتفحص عن احوال
العلوم واعظمها علم الاصول وقد جاء في خطب امير المؤمنين علي بن
ابي طالب من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال
المعاد ما لم يأت في كلام سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وايضاً
فجميع فرق المتكلمين ينتهي اخر نسبهم في هذا العلم اليه اما المعتزلة
فانهم ينسبون انفسهم اليه واما الاشعرية فكلهم منتسبون
الى الاشعري وهو كان تلميذاً لابي علي الجبائي المعتزلي وهو منتسب الى

امير المؤمنين على بن ابى طالب رضى الله تعالى عنه واما الشيعية فانتسابهم
اليه ظاهر واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون
الى اكابرهم واولئك الاكابر كانوا تلامذة على بن ابى طالب رضى الله
تعالى عنه فثبت ان جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم تلامذة
على بن ابى طالب وافضل فرق الامة هم الاصوليون فكان هذا منصبا
عظيما فى الفضل ومنها علم التفسير وابن عباس رضى الله تعالى عنهما
رئيس المفسرين وهو كان تلميذ على بن ابى طالب رضى الله تعالى عنه ومنها
علم الفقه وكان فيه فى الدرجة العالية ولهذا قال عليه الصلاة والسلام
اقضاكم علي وقال على بن ابى طالب رضى الله تعالى عنه لو كسرت لي الوسادة
لحكمت لاهل التورية بتوراتهم على ما نقلناه ومنها علم الفصاحة ومعلوم
انه احد من الفصحاء الذين بعده لم يدركوا درجته ولا القليل من درجته
ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذى ارشد ابا الاسود
الدؤلى اليه ومنها علم تصفية الباطن ومعلوم ان نسبة جميع الصوفية
تنتهى اليه ومنها علم الشجاعة وممارسة الاسلحة ومعلوم ان نسب
هذه العلوم تنتهى اليه فثبت بما ذكرنا انه كان استاذ العالمين بعد
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى جميع الخصال الرضية والمقامات
الشرعية واذا ثبت انه كان اعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وجب ان يكون افضل الخلق بعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله
تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات الحجة الرابعة
فى بيان ان عليا رضى الله تعالى عنه افضل الصحابة ان عليا كان اكثر
جهادا من ابى بكر رضى الله تعالى عنه فوجب ان يكون افضل اما انه كان
اكثر جهادا منه فالامر فيه ظاهر لمن قرا كتب السير واما ان من كان
اكثر جهادا كان افضل فلقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين
اجرا عظيما لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجهاد الجهاد

علم التصوف ينتهي الى علي رضي الله عنه

على

على النفس كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا لانا نقول
ان قوله على القاعدين يدل على ان المراد من ذلك الجهاد الجهاد مع اعداء الدين
الحجة الخامسة التمسك بقصة فتح خيبر قالوا روي انه عليه الصلاة
والسلام بعث ابا بكر رضى الله تعالى عنه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث
عمر رضى الله تعالى عنه فرجع منهزما وبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال
عليه الصلاة والسلام لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عليه الصلاة
والسلام اين على فقيل انه ارمد العينين فتفل فى عينيه ثم دفع اليه
الراية ثم قال هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة يدل على ان ما وصف
به النبى عليه الصلاة والسلام عليا رضى الله تعالى عنه لم يكن ثابتا فى
ابى بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما لانهما رجعا منهزمين وغضب الرسول
عليه الصلاة والسلام من ذلك ثم قال لاعطين الراية رجلا من صفته
كذا وكذا وهذا يوجب ان شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلا
لاولئك الذين غضب عليهم الا ترى ان ملكا حصيفا لو ارسل رسولا
الى غيره فى مهم ففرط الرسول فى اداء تلك الرسالة فغضب الملك
لذلك وقال لارسلن غدا رسولا حصيفا حسن الرسالة والقيام بادائها
لكان يعلم كل عاقل ان الذى وصف به الرسول الثانى واثبته له ليس
موجودا فى الاول وليس هذا من باب دليل الخطاب وانما هو استدلال
بكيفية ما جرت الاحوال عليه الحجة السادسة ايمان على رضى الله
تعالى عنه كان قبل ايمان ابى بكر رضى الله تعالى عنه واذا كان كذلك
كان افضل من ابى بكر رضى الله تعالى عنه المقدمة الاولى فيدل عليها
وجوه احدها ما روي ان عليا رضى الله تعالى عنه قال على المنبر انا
الصديق الاكبر امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم
ثم انه ادعى ذلك فى جمع الناس وما كذبوه فدل ذلك على ان هذا المعنى

حصف حكم لم يستحكم عقله فهو حصيف واحصف الامر احكمه قاموس

كان ظاهراً فيهم وثانيها روى سلمان الفارسي رضي الله
تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام قال اولكم ورودا علي
الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وثالثها روى انس بن مالك
رضي الله تعالى عنه قال بعث رسول الله يوم الاثنين واسلم علي
يوم الثلثا وعن عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين يقول
انا اول من صلى واول من امن بالله وبرسوله ولم يسبقني بالصلوة
الا نبي الله ورابعها ان كون ايمان علي قبل ابي بكر اقرب الى العقل
وذلك لان عليا رضي الله تعالى عنه كان ابن عم محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم وفي داره ومختصا به واما ابو بكر رضي الله تعالى عنه
فانه كان من الاجانب ويبعد غاية البعد ان يعرض الانسان
هذه المهمات العظيمة على الاجانب الاباعد قبل عرضها على الاقارب
المختصين به رعاية الاختصاص لاسيما والله تعالى يقول وانذر عشيرتك
الاقربين لا يقال الدليل على ان اسلام ابي بكر كان قبل اسلام علي
قوله عليه الصلاة والسلام ما عرضت الاسلام على احد الا وله
كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وجه الاستدلال ان النبي
عليه الصلاة والسلام بين ان ابا بكر لم يتوقف في قبول الاسلام
فلو تأخر اسلامه عن اسلام غيره لم يكن ذلك التأخر بسبب
توقف ابي بكر رضي الله تعالى عنه لان الحديث دل على انه لم يتوقف
فوجب ان يكون ذلك لاجل انه عليه الصلاة والسلام قصر في
عرض الاسلام عليه وذلك يفضي الى الطعن في الرسول وانه
باطل فعلمنا ان الرسول ما توقف في عرض الاسلام عليه وهو لم يتوقف
في قبوله البتة فاما علي رضي الله تعالى عنه فان هذا الحديث يقتضي
انه كان يتوقف في قبول الاسلام فهذا يدل على ان اسلام ابي بكر
رضي الله تعالى عنه كان سابقا على اسلام علي رضي الله عنه
سلمنا ان اسلام علي رضي الله تعالى عنه كان سابقا على اسلام ابي بكر

رضي الله تعالى عنه الا انا نقول ان عليا رضي الله تعالى عنه حين اسلم كان
صبيا بدليل الشعر المنقول عن علي رضي الله تعالى عنه قال سبقتكم الى الاسلام
طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وابو بكر رضي الله تعالى عنه كان بالغا عاقلا
والناس قد اختلفوا في صحة اسلام الصبي وكيف ما كان فلا شك
ان اسلام البالغ العاقل الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام الصبي
الذي لا يكون بالغا سلمنا ان عليا رضي الله تعالى عنه كان بالغا وقت ما
اسلم الا انه لاشك انه في ذلك الوقت ما كان مشهورا فيما بين الناس ولا محترما
ولا مقبول القول بل كان كالصبي الذي يكون في البيت فما كان يحصل
بسبب اسلامه قوة وشوكة في الاسلام فاما ابو بكر رضي الله تعالى عنه
فانه كان شيخا محترما اجنبيا فحصل للاسلام بسبب اسلامه قوة
وشوكة فكان اسلام ابي بكر رضي الله تعالى عنه افضل من اسلام علي
رضي الله تعالى عنه لانا نقول اما الخبر الذي تمسكتم به في اثبات ان اسلام
ابي بكر رضي الله تعالى عنه سابق على اسلام علي فهو من باب الاحاد فلا يفيد
العلم قوله ان عليا حين اسلم ما كان بالغا قلنا الجواب عنه من وجهين
الاول لا نسلم انه اسلم قبل البلوغ ويدل عليه ان سن علي رضي الله تعالى
عنه كان بين خمسة وستين سنة او بين ستة وستين سنة والنبي
صلى الله تعالى عليه وسلم قد بقي بعد الوحي ثلثا وعشرين سنة وعلي رضي الله
بقي بعد النبي عليه الصلاة والسلام ثلاثين سنة فاذا اسقطنا منه
ثلاثة وخمسين سنة من ست وستين سنة بقي ثلاث عشرة سنة
فاذا كان علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه وقت نزول الوحي على النبي
عليه الصلاة والسلام فيما بين اثنتي عشرة سنة وبين ثلث عشرة سنة
وبلوغ الانسان في هذا السن ممكن فعلمنا ان كون علي رضي الله تعالى عنه
بالغا وقت نزول الوحي على النبي عليه الصلاة والسلام امر ممكن واذا ثبت
الامكان وجب الحكم بوقوعه لما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام
قال لفاطمة رضي الله تعالى عنها زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما

ولو قلنا انه ما كان بالغاً حال ما اسلم لم يصح هذا الكلام الوجه الثاني
في الجواب عن هذا السؤال هب ان علياً ما كان بالغاً في ذلك الوقت لكن
لا امتناع في وجود صبي كامل العقل قبل سن البلوغ ولهذا المعنى حكم
ابو حنيفة رحمه الله بصحة اسلام الصبي وعلى هذا التقدير فصدور الاسلام
عنه على رضي الله تعالى عنه وقت الصباية على فضله من وجهين احدهما
ان الغالب على طبع الصبيان الميل الى الابوين ثم ان علياً رضي الله تعالى عنه
خالف الابوين واسلم فكان هذا من فضائله وثانيهما ان الغالب على الصبيان
الميل الى اللعب فاما النظر والتفكر في دلائل التوحيد والنبوة فغير لائق
بهم فكان اشتغال علي بالنظر والتفكر في دلائل التوحيد واعراضه
عن اللعب في زمان الصبا من اعظم الدلائل على فضيلته فانه كان في زمان
صباه مساوياً للعقلاء الكاملين قوله حصل للاسلام بسبب اسلام
ابي بكر رضي الله تعالى عنه نوع من القوة ولم يحصل بسبب اسلام علي
رضي الله تعالى عنه البتة شيء من القوة قلنا هذا الفرق انما يظهر لو ثبت
ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه كان محترماً موقراً فيما بين الخلق قبل دخوله
في الاسلام وهذا ممنوع واذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذي ذكرتم مثبت
بما ذكرنا ان اسلام علي رضي الله تعالى عنه كان متقدماً على اسلام ابي بكر
رضي الله تعالى عنه واذا ثبت هذا وجب ان يقال ان علياً رضي الله تعالى عنه
افضل من ابي بكر رضي الله تعالى عنه لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك
المقربون ولقوله تعالى في مدح الانبياء انهم كانوا يسارعون في الخيرات
الحجة السابعة لا شك ان علياً كان من اولي القربى لمحمد صلى الله تعالى
عليه وسلم وحب اولي القربى واجب لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجراً الا
المودة في القربى واما ابو بكر رضي الله تعالى عنه فانه ليس كذلك والذي وجب
حبه على جميع المسلمين افضل ممن لا يكون كذلك الحجة الثامنة قوله تعالى
فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمفسرون قالوا المراد من صالح
المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه والمراد من الولي هاهنا الناصر

لا

لان المفهوم من المشترك بين الله وبين جبريل وبين صالح المؤمنين
ليس الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على فضيلة علي رضي الله تعالى
عنه من وجهين الاول ان لفظ هو في قوله تعالى فان هو مولاه يفيد الحصر
فيكون المعنى ان محمداً لا ناصر له الا الله وجبريل وعلي ومعلوم ان نصرة
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اعظم مراتب الطاعات والثاني انه
تعالى بدأ بذكر نفسه وثنى بجبريل وثلث بذكر علي وهذا منصب عال
الحجة التاسعة ان علياً رضي الله تعالى عنه كان هاشمياً والهاشمي افضل
من غير الهاشمي والمقدمة الاولى متواترة والثانية يدل على صحتها قول النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشاً واصطفى
من قريش هاشماً الحجة العاشرة قوله عليه الصلاة والسلام من كنت مولاه
فعلي مولاه ولفظة المولى في حق محمد عليه الصلاة والسلام لا شك
انه يفيد كونه مخدوماً للكل وصاحب الامر فيهم واذا كان كذلك
وجب ان يقال في علي رضي الله تعالى عنه انه مخدوم لكل الامة ونافذ الحكم
فيهم وهذا يوجب كونه افضل الخلق والذي يدل على انه يفيد المعنى الذي
ذكرناه ما نقل ان النبي عليه الصلاة والسلام لما ذكر هذا الكلام قال عمر
رضي الله تعالى عنه لعلي رضي الله تعالى عنه بخ بخ لك يا علي اصبحت مولى كل
مؤمن وكل مؤمنة الى يوم القيمة الحجة الحادية عشرة قوله عليه الصلاة والسلام
انت مني بمنزلة هارون من موسى وهرون كان افضل من كل امة
موسى عليه السلام فوجب ان يكون علي رضي الله تعالى عنه افضل من كل
امة محمد عليه الصلاة والسلام الحجة الثانية عشرة انه عليه الصلاة
والسلام لما آخى بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم اتخذه اخاً لنفسه روي
ان علياً قال في مواضع كثيرة انا عبد الله واخو رسول الله لا يقولها احد
بعدي الا كذاب انا الصديق الاكبر انا الفاروق الاعظم الذي يفرق
بين الحق والباطل وانما قلنا ان المواخاة تدل على الافضلية لان المواخاة
مظنة المساواة في المنصب فيكون كل واحد منهما قائماً مقام الاخر

فلما كان محمد عليه الصلاة والسلام افضل من الكل كان القائم
مقامه كذلك الحجة الثالثة عشرة ما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم قال في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية يقتله خير هذه
الامة وكان قاتله هو علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه الحجة الرابعة عشرة
قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لفاطمة رضي الله تعالى عنها ان الله قد
اطلع على اهل الدنيا فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا
فاختار منهم بعلك الحجة الخامسة عشرة قالت عايشة رضي الله تعالى
عنها كنت عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب
قالت فقلت بابي انت وامي الست سيد العرب قال انا سيد العالمين
وهو سيد العرب الحجة السادسة عشرة روى انس رضي الله تعالى عنه
ان النبي عليه الصلاة والسلام قال ان اخي ووزيري وخير من اترك
بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب الحجة السابعة عشرة
روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال علي خير البشر من ابى فقد كفر الحجة الثامنة عشرة ان عليا رضي الله
تعالى عنه لم يكفر بالله تعالى وان ابا بكر رضي الله تعالى عنه كان في زمان
الجاهلية كافرا اذا ثبت هذا فنقول ان عليا رضي الله تعالى عنه كان
اكثر تقوى من ابي بكر رضي الله تعالى عنه لان من كان مؤمنا ابدا لابد وان
يكون اكثر تقوى ممن كان كافرا ثم صار مؤمنا والاتقى افضل لقوله تعالى ان
اكرمكم عند الله اتقاكم الحجة التاسعة عشرة روى احمد البيهقي في
فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم انه عليه الصلاة والسلام قال
من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه
والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب
ظاهر هذا الحديث يدل على ان عليا رضي الله تعالى عنه كان مساويا لهؤلاء
الانبياء عليهم السلام في هذه الصفات ولا شك ان هؤلاء الانبياء
كانوا افضل من ابي بكر وسائر الصحابة والمساوي للافضل افضل فوجب

ان يكون علي رضي الله تعالى عنه افضل منهم الحجة العشرون اعلم ان
الفضائل اما نفسانية واما بدنية واما خارجية اما الفضائل النفسانية
فهي محصورة في نوعين العلمية والعملية اما العلمية فقد دللنا على ان
علم علي رضي الله تعالى عنه كان اكثر من علم سائر الصحابة ومما يقوي ذلك
ما روي انه رضي الله تعالى عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب واما الفضائل النفسانية
العملية فاقسام منها العفة والزهد وقد كان في الصحابة جمع من الزهاد
كابي ذر وسلمان وابي الدرداء وكلهم كانوا فيه تلامذة علي رضي الله
تعالى عنه ومنها الشجاعة وقد كان في الصحابة جماعة كابي دجانة وخالد
بن الوليد رضي الله تعالى عنهما وكانت شجاعته اكثر نفعا من شجاعة الكل الا
ترى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال يوم الاحزاب لضربة علي خير
من عبادة الثقلين وقال علي رضي الله تعالى عنه والله ما قلعت باب خيبر
بقوة جسمانية ولكن بقوة الهية ومنها السخاوة وقد كان في الصحابة
رضي الله تعالى عنهم جمع من الاسخياء وقد بلغ اخلاصه في سخاوته الى انه
اعطى ثلاثة اقراص فانزل الله تعالى في حقه ويطعمون الطعام على حبه
مسكينا ويتيما واسيرا ومنها حسن الخلق وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته
حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه الى حيث نسبه اعداؤه الى الدعابة ومنها
البعد عن الدنيا وظاهر انه مع انفتاح ابواب الدنيا عليه لم يظهر التنعم
والتلذذ وكان مع غاية شجاعته اذا شرع في صلاة التهجد وشرع في الدعوات
والتضرعات الى الله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه احد ممن جاء بعده من الزهاد
ولما ضربه ابن ملجم قال فزت ورب الكعبة واما الفضائل البدنية فمنها
القوة والشدة وكان فيها عظيم الدرجة حتى قيل انه كان يقط الهام
قط الاقلام ومنها النسب العالي ومعلوم ان اشرف الانساب هو القرب
من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو كان اقرب الناس في النسب
الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اما العباس رضي الله تعالى عنه

فانه وان كان عم رسول الله صلى الله تع عليه وسلم الا ان العباس
كان اخا لعبد الله والد رسول الله صلى الله تع عليه وسلم من الاب
لا من الام واما ابو طالب فانه كان اخا لعبد الله من الاب والام وايضاً
فان علياً كان هاشمياً من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب
بن هاشم وايضاً علي بن فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها المصاهرة
ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له واما عثمان رضي الله
تع عنه وان شاركه في كونه ختنا للرسول عليه الصلاة والسلام الا ان
اشرف اولاد الرسول هو فاطمة رضي الله تع عنها ولذلك قال صلى الله
تع عليه وسلم سيدة نساء العالمين اربع وعد منهن فاطمة ولم يحصل
مثل هذا الشرف للبنتين اللتين هما زوجتا عثمان رضي الله تع عنه ومنها
انه لم يكن لاحد من الصحابة رضي الله تع عنهم اولاد يشاركون اولاده
في الفضيلة فالحسن والحسين هما سيدا شباب اهل الجنة وولداه ثم انظر
الى اولاد الحسن مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله بن المثنى والنفس
الزكية والى اولاد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم
والرضا فان هولاء الاكابر يقر بفضلهم وعلو درجتهم كل مسلم
ومما يدل على علو شانهم ان افضل المشايخ واعلاهم درجة ابو يزيد
البسطامي رحمه الله كان سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله تع عنه
واما معروف الكرخي رحمه الله فانه اسلم على يدي علي بن موسى الرضا
رضي الله تع عنه وكان بواب داره وبقي على هذه الحالة الى اخر عمره ومعلوم
ان امثال هذه الاولاد لم يتفق لاحد من الصحابة رضي الله تع عنهم
ولو اخذنا في الشرح والاطناب لطال الكلام فهذا مجموع دلائل من قال
بتفضيل امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله تع عنه قال اصحابنا
اما التمسك في التفضيل بقوله تع وانفسنا وانفسكم فالجواب لا نسلم
انه مخصوص لعلي رضي الله تع عنه بل يروى انه دخل فيه جميع قراباته
وخدمه ثم التمسك به معارض بقوله عليه الصلاة والسلام للاشعريين

هم

هم مني وانا منهم واما الثاني وهو التمسك بخبر الطير فالاعتراض
عليه ان نقول قوله باحب خلقك يحتمل ان يكون احب خلقه اليه في جميع الامور
وان يكون احب خلقه اليه في شيء معين والدليل على كونه محتملا لهما انه يصح
تقسيمه اليهما فيقال اما ان يكون احب خلقه اليه في كل الامور او يكون احب
خلقه في هذا الامر الواحد وما به الاشتراك غير مستلزم لما به الامتياز
فاذن هذا اللفظ لا يدل على كونه احب الى الله في كل الامور فاذن هذا اللفظ
لا يفيد الا انه احب اليه في بعض الامور وهذا يفيد كونه ازيد ثوابا من
غيره في بعض الامور ولا يمنع كون غيره ازيد ثوابا منه في امر اخر فثبت
ان هذا لا يوجب التفضيل وهذا جواب قوي واما الحجة الثالثة وهي
ان علياً كان اعلم قلنا لم لا يجوز ان يقال انه حصل هذه العلوم بعد
ابي بكر رضي الله تع عنه وذلك لانه عاش بعده زمانا طويلا فلعله
حصلها في هذه المدة فلم قلتم انه في زمان حياة ابي بكر رضي الله تعالى عنه
كان اعلم منه واما الحجة الرابعة وهي قولهم ان جهاد علي رضي الله تع عنه
كان اكثر قلنا الجهاد اقسام منها جهاد مع النفس ومنها جهاد مع العدو
بالسيف والسنان اما الجهاد مع النفس فلا نسلم ان علياً كان اقوى فيه
من ابي بكر رضي الله تع عنه واما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله
تع فكان امر ابي بكر رضي الله تع عنه فيه اشد والدليل عليه وجوه الاول
انه لما اسلم ابو بكر رضي الله تع عنه اشتغل في تلك الايام بالدعوة الى الله
تع فدعا الى الله تع عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص
وعثمان بن مظعون وهولاء هم اكابر الصحابة رضي الله تع عنهم وجاء
بهم الى رسول الله صلى الله تع عليه وسلم حتى اسلموا على يده وحصل
بسبب ذلك للاسلام قوة عظيمة فحصل بسبب اسلام ابي بكر رضي الله
تع عنه هذه القوة العظيمة اما علي رضي الله تع عنه فانه حين اسلم
لم يصر اسلامه سببا لاسلام غيره ومن المعلومات ان هذه الطاعة مما لا يوازنها
شيء من الطاعات الثاني ان ابا بكر رضي الله تع عنه لما اسلم كان ابدا في

منازعة الكفار وفي مناظرتهم وبقي رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ثلث عشرة سنة بمكة ثم انتقل الى المدينة وبقي هناك سنة
اخرى ثم نزلت اية القتال فابو بكر رضي الله تعالى عنه في تلك المدة الطويلة
بمكة والمدينة كان في الذب عن دين الله تعالى ومتابعة رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم واما علي رضي الله تعالى عنه فانه في ذلك الوقت كان صغير
السن ماكان يخالط القوم ثم ان بعد نزول اية القتال اشتغل علي رضي الله تعالى
عنه بقتال الكفار فثبت ان ابتداء الجهاد كان لابي بكر رضي الله تعالى
عنه واخره لعلي رضي الله تعالى عنه واما الحجة الخامسة وهي قولهم ان ايمان
علي رضي الله تعالى عنه سابق على ايمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه قلنا قد
ذكرنا ان الاخبار فيه متعارضة واخبارنا وان كانت من الاحاد فكذا
اخباركم وايضا قد بينا ان اسلام ابي بكر رضي الله تعالى عنه اثر في تقوية
الاسلام اثرا عظيما وماكان اسلام غيره كذلك اما الحجة السادسة
وهي التمسك بقصة خيبر فجوابها ان ذلك الكلام يفيد ان مجموع
الصفات المذكورة في مدح الثاني غير حاصل للاول فلما قال لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
فهذا يدل على ان هذا المجموع ماكان حاصلا في ابي بكر وعمر لانه كونه
كرارا غير فرار ماكان حاصلا فيهما فكان ذلك المجموع غير حاصل فيهما
وعدم كونه كرارا غير فرار لا يوجب نقصانا في الفضيلة الا ترى ان الانبياء
عليهم السلام افضل من الملائكة عند الشيعة مع انا نقطع انه ليس
للانبياء عليهم السلام من القدرة الحسية ذرة من القدرة
التي للملائكة واما بقية الوجوه فهي اخبار ضعيفة وامثالها موجودة
لنا في جانب ابي بكر رضي الله تعالى عنه على ما تشتمل عليه الكتب المصنفة في
هذا الفن فهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الاربعون**
وهي خاتمة الكتاب في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في اثبات
المطالب العقلية العلم اما تصور واما تصديق والتصورات اما ان يقال

ه

انها

انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما
ان تكون كلها بديهية وهو الذي اقول به واما ان يكون بعضها بديهيا
وبعضها كسبيا والذي يدل على ما اخترته ان التصور الذي يطلب اكتسابه
ان لم يكن مشعورا به [illegible] كان الذهن غافلا عنه فيمتنع طلبه وان كان
مشعورا به كان تصوره حاصلا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمطلوب
هو تكميل ذلك الناقص وايضا هذه الحجة بعينها قائمة في التصديقات
فوجب ان لا يكون شيء منها مكتسبا وذلك باطل قطعا الجواب عن الاول
هو ان الوجه الذي يصدق حكم العقل عليه بانه مشعور به غير الوجه
الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين
وحينئذ يرجع التقسيم في ذينك الوجهين والجواب عن الثاني لاشك
ان التصور من حيث انه تصور غير التصديق من حيث انه تصديق
فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول
وتصور السلب وتصور الايجاب لانه يجوز في العقل حصول حصول
هذه التصورات الاربعة بدون التصديق فالتصديق مجهول من
حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور اما التصور فهو
شيء واحد فيستحيل ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه فظهر
الفرق اما القدماء فقد احتجوا على قولهم بانا نجد من انفسنا انا نطلب
تصور حقايق الاشياء كقولنا ما الملك ما الروح وذلك يدل على ان
التصورات قد تكون مكتسبة واعلم ان الجواب عنه مبني على مقدمة
وهو انه لا يمكننا ان نتصور شيئا الا ما ادركناه باحد الحواس الخمس
او نجده من النفس كالالم واللذة والفرح والغضب او ما يدركه العقل
او الخيال من احد هذه الامور كشجرة من ياقوت وبحر من زيبق اذا عرفت
هذا فنقول قول القائل ما الملك معناه انك تشير بهذا اللفظ الى هذه
الصورة الحاضرة في الذهن فكان هذا الاستفهام في تعيين المراد بهذا اللفظ

واما التصديقات فلا شك انها قسمان بعضها بديهية وبعضها
كسبية ولا شك ان المكتسبة انما يكتسب من تركيب البديهيات
ولا شك ان اجلى البديهيات هو ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
فان قيل اما ان النفي والاثبات لا يجتمعان فهو ظاهر واما انهما لا يرتفعان
فليس في غاية الظهور فلم لا يجوز ان يكون بينهما واسطة قلنا العقل
لما استحضر ماهية النفي والاثبات جزم بانه لا واسطة فالمراد من الاثبات
كل ما له تحقق وتعين وتميز في نفسه وبالنفي ما لا تعين له ولا تخصص
البتة في نفسه اذا عرفت هذا فنقول تلك الواسطة ان كان لها تعين
وتخصص بوجه ما كان داخلا في الاثبات وان لم يكن لها تحقق وتخصص
اصلا كان داخلا في طرف النفي فثبت انه لا واسطة بينهما اذا عرفت هذا
فنقول انه يتفرع على قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان مقدمات احديها
قولنا الكل اعظم من الجزء والا لكان وجود الجزء الاخر معتبرا من حيث
انه احد اجزاء الكل وغير معتبر من حيث انه يكفي في تحقق ذلك الكل
حصول الجزء الاخير فيلزم ان يكون هذا الجزء الاخر معتبرا وغير معتبر وهو
محال لانه يقتضي الجمع بين النفي والاثبات المقدمة الثانية ان الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية وذلك لان تلك الاشياء لما كانت حقائقها
مساوية لحقيقة ذلك الشيء كانت حقيقتها واحدة فلو لم تكن متساوية
لم تكن حقائقها واحدة فيلزم ان تكون حقائقها واحدة وان لا يكون
واحدة فيجتمع النفي والاثبات وهاتان المقدمتان يخرج عليهما اكثر العلوم
الباحثة عن لواحق الكم المنفصل ولواحق الكم المتصل وكثير من المباحث
الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقة بحث
عن الكم المتصل المقدمة الثالثة ان حكم الشيء حكم مثله وذلك
لانه لما دلت الدلالة على ان التعين الذي به الامتياز غير داخل في المناط
فحينئذ لم يبق الا الماهية فلو صارت تلك الماهية محكوما عليها بحكم
في موضع ويسلب عنها ذلك الحكم في موضع اخر لزم اجتماع النفي والاثبات

بلغ المقابلة

وهذه

وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية المقدمة
الرابعة ان صور الاشكال القياسية مفرعة على مقدمة النفي والاثبات
اما الشكل الاول فلان الاكبر لما ثبت لكل ما ثبت له الاوسط والاوسط
ثابت للاصغر لزم ثبوت الاكبر للاصغر اذ لو لم يثبت مع انا حكمنا بان الاكبر
ثبت لكل ما ثبت له الاوسط لزم اجتماع النفي والاثبات واما الشكل الثاني
فلان المحمول ثابت لاحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الاخر فيلزم
تباين الطرفين والا فقد اجتمع النفي والاثبات واما الشكل الثالث
وهو ان الاصغر والاكبر لما التقيا في الاوسط فلو حكمنا بالتباين لزم
حصولهما لا لتقائهما ولا حصولهما فيجتمع النفي والاثبات واما الشرطي المتصل
فهو ان وجود الملزوم يوجب وجود اللازم وعدم اللازم يدل على
عدم الملزوم والا فلا لزوم واما المنفصلة الحقيقية فيلزم من وجود
اي طرفيها عدم الاخر ومن عدم اي طرفيها وجود الاخر تحقيقا لما ذكرنا
من امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واذا عرفت هذه التركيبات
ظهر لك انه بها يتبرهن جميع العلوم المقدمة الخامسة ان المفهوم من الالف
مغاير للمفهوم من الباء فهما شيئان وتقريره يرجع الى تلك المقدمة فانه
لما صح تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فلو كانا واحدا لكان قد صدق
عليه انه معلوم غير معلوم فيجتمع النفي والاثبات وبهذه المقدمة يتبرهن
كثير من المباحث الكلامية والفلسفية المقدمة السادسة قولنا رأينا
الذات تحركت بعد ان كانت ساكنة فلا بد وان تكون الحركة والسكون
زائدين على الذات وهذا ايضا يرجع الى ما ذكرناه لان الذات باقية في الحالتين
وكل واحد من هاتين الحالتين غير باقية في الحالتين فلو كانت الذات هو
نفس هاتين الحالتين لزم اجتماع النفي والاثبات فهذه هي المقدمات
الجيدة القوية واعلم ان هاهنا مقدمتين يفرع المتكلمون والفلاسفة
اكثر مباحثهم عليهما المقدمة الاولى مقدمة الكمال والنقصان
كقولهم هذه الصفة من صفات الكمال فيجب اثباتها لله تعالى وهذه الصفة

ما يجب حفظه

من صفات النقصان فيجب نفيها عن الله تعالى واكثر مذاهب المتكلمين
مفرّعة على هذه المقدمة ثم تتشعب من هذه المقدمة المقدمة مقدمة
اخرى وهى مقدمة الحسن والقبح مثل ان يقال هذا الفعل حسن فيجب
فعله وهذا قبيح فيجب تركه وهذه المقدمة كانها احد انواع المقدمة
الاولى لان الكمال والنقصان جنس تحته ثلثة انواع الكمال والنقصان
فى الذات وفى الصفات وفى الافعال والحسن والقبح عبارة عن الكمال
والنقصان فى الافعال اذا عرفت هذا فنقول اكثر مباحث فرق المتكلمين
مفرّعة على هذه المقدمة اما الكمال والنقصان فى الذات فلنذكر فيه
مثالين الاول ما يتعلق بالتنزيه والتشبيه فصاحب التنزيه يقول
لو كان جسما وجوهرا وفى مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات وهى
ناقصة ومشابهة الناقص نقصان فيجب تنزيه الله تعالى عنه والخصم
يقول لو لم يكن متحيزا ولا مشارا اليه بحسب الحس ولا فى مكان لكان
مشابها للعدم وهذا غاية النقصان وتعالى الله عنه الثانى ما يتعلق
بالرؤية نقول الشئ الذى لا يرى يكون معدوما وتعالى الله عنه والمعتزلى
يقول الذى يرى يكون فى مقابلة الرأى وتعالى الله عنه واما الكمال والنقصان
فى الصفات فقالت المعتزلة لو كان كلامه قديما ازليا لكان قد امر
مع انه لا مأمور وهو نقصان وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو صار
موصوفا بصفة بعد ان لم يكن موصوفا بها لكان قد تغير من النقصان
الى الكمال وتعالى الله عنه واما الكمال والنقصان فى الافعال فقالت
المعتزلة لو كانت افعال العباد بخلقه وارادته لكان فاعلا للقبايح
ومريدا لها وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لو حدث فى ملكه ما
لا يكون بقدرته وارادته لكان هذا قدحا فى كمال الاهيته وتعالى الله
عنه واما جميع مسائل الاعواض والالام والتكليف على ما يقوله
المعتزلة فمفرعة على مقدمة الحسن والقبح اما المقدمة الثانية فهى
مقدمة الوجوب والامكان وهذه المقدمة فى غاية الشرف والعلو وهى

غاية

غاية عقول العقلاء قالوا الموجود اما واجب او ممكن والممكن لابد له
من واجب وذلك الواجب لابد وان يكون واجبا فى ذاته وصفاته اذ لو كان
ممكنا لافتقر الى مؤثر اخر اما المقدمة الاولى وهو انه واجب لذاته فهذا
له لوازمه الاول انه يكون منزها فى حقيقته عن الكثرة ثم يلزم من فردانيته
فى ذاته امور احدها ان لا يكون متحيزا لان كل متحيز منقسم والمنقسم
لا يكون فردا واذا لم يكن متحيزا لم يكن فى جهة وثانيها ان لا يكون واجب الوجود
اكثر من واحد اذ لو كان اكثر من واحد لاشتركا فى الوجوب وتباينا فى التعين
وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم كون كل واحد منهما فى نفسه
مركبا وقد فرضناه فردا هذا خلف اللازم الثانى لكونه واجب الوجود
لذاته انه لا يكون حالا ولا محلا ولا عادما لافتقار المقدمة الثانية وجوبه
فى جميع صفاته السلبية والثبوتية قالوا والدليل على ان الامر كذلك
ان ذاته ان كفت فى تحقق تلك الصفة وجب دوامها بدوام الذات وان
لم تكف افتقرت ذاته فى تلك الصفة الى امر اخر ولابد بالاخرة من الانتهاء
الى الواجب لذاته فيعود ما ذكرنا من انه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة
ثم ان الفلسفى يقول مالا جل كان مؤثرا فى غيره اما ان يكون هو ذاته
او لوازم ذاته فيلزم من دوام ذاته دوام مؤثريته ودوام اثره والمتكلم
يقول لما وجب فى الفعل ان يكون مسبوقا بالعدم لزم ان يقال انه اوجد
بعد ان لم يكن موجدا فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الاثر
والمتكلم يستدل بحال الاثر على المؤثر والمعركة الكبرى والطامة العظمى
فى هذا الموضع مقدمة الوجوب فى الذات وفى الصفات وبالله التوفيق
وهذا اخر الكلام فى هذا الكتاب ولنختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور
عن اكابر اهل البيت رضى الله تعالى عنهم يا من اظهر الجميل وستر القبيح
يا من لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك الستر يا عظيم العفو يا حسن التجاوز
يا باسط اليدين بالرحمة يا واسع المغفرة يا مفرج الكربة يا مقيل العثرات
يا كريم الصفح يا عظيم المن يا مبتدئا بالنعم قبل استحقاقها يا ربّاه يا سيداه

بجريرة الذنب والجناية صح

يا غاية نجواه يا الله يا الله يا الله اسئلك ان تصلّي على محمّد وعلى آل محمّد
وان لا تشوه خلقي بالنّار وان تفعل بي ما انت اهله ولا تفعل بي
ما انا اهله والحمد لله ربّ العالمين
والصّلاة والسّلام على خير خلقه
محمّد وآله الطّيّبين
الطّاهرين
م

ولعمري هذا الكتاب حريّ بان يكتب بالنور على نحور الحور وقد استكتبته
وقابلته وصحّحته وانا الفقير الى كرم باريه ذي المواهب
محمّد آل راغب سنه ثمان واربعين
ومائة والف من هجرة من
له العزّ والشرف
م

بتوفيق الله تعالى
وقد وفّقني على وجه
بمطالعته من اوّله الى آخره
بالتحقيق والاتقان وتبيين
بمدّة ... سنة اربع و
ومائة والف

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربّه ذي المواهب
محمّد المدعوّ بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده